REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-SEPTIEME ANNEE - NUMERO 145

JANVIER-MARS 1961

Revue paraissant avec le concours du CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE

ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 136 pages in-8°

RÉDACTION.

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. OLPHE-GALLIARD, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Monplaisir.
Chèques postaux:
Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

France et Communauté......	25 NF.
Etranger	26 NF.
Chaque numéro isolé	7 et 7,50 NF.

Le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 15 NF. et 17 NF.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

DÉPÔT A PARIS: LIBRAIRIE BEAUCHESNE, 117, RUE DE RENNES (VIe)

Livres envoyés à la Revue

Editorial Casulleras, Barcelone

J.-M. Rovila BELLOSO, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, 16×23, 283 pages. (Collectanea San Pacian).

Abbaye de Montserrat (Espagne)

Monastica, 18×25, (Scripta et Documenta, 12).

Marzorati Editore, Milano

Aimé FOREST, *Orientazioni Metafisiche*, 15×20, 139 pages.

Presbyterium, Padoue-Rome-Naples

P. GUGLIELMO DI AGRESTI o.p., *La Madonna e l'Ordine Domenicano*, 13×18, 186 pages.

Pontificia Universita Urbaniana, Rome

D. Mariano MAGRASSI o.s.b., *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, 16×24, 290 pages.

Edizioni de Storia, e litteratura, Rome

S. Alfonso M. de LIGUORI, *Opere Ascetiche*, Introduzione generale a cura di O. Gregorio G. Cacciatore. Premessa di Don Giuseppe de Luca, 17×24, 409 pages.

Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., Rome

M. DUBOIS-QUINART, *Laurent de Paris: Une doctrine du pur amour en France au début du XVII[e] siècle.* 18×25, 377 p.

Maison Saint-Jean-Baptiste de la Salle

476, via Aurelia, Rome

Cahiers lassalliens, Textes, Etudes, Documents, 1, 16×23, 105 p.

Université Grégorienne, Rome

C.W. TRUHLAR s.j., *Problemata theologica de vita spirituali laïcorum et religiosorum*, 15×22, 157 pages.

REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TRENTE-SEPTIÈME ANNÉE

1961

DIRECTION : 22, rue des Fleurs, TOULOUSE
C. C. P. 658-71 Toulouse

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir
C. C. P. 593 Toulouse

Le Symbolisme communautaire du Temple chez Saint Augustin [1]

Poème incomparable où l'Eglise déploie les plus beaux joyaux de sa Liturgie, Paradis recréé pour un jour autour d'un édifice de la terre, danse sacrée parmi l'encens, l'huile et le feu, célébration qui lentement s'ordonne autour de la Pierre pour culminer dans l'offrande de l'Eucharistie, la Dédicace d'une église laisse au cœur de ceux qui l'ont vécue une ineffaçable impression religieuse. Présence et majesté de Dieu, richesse d'un univers symbolique où, plus encore que l'esprit, l'âme entrevoit dans l'enthousiasme le monde de grâce dans lequel elle baigne, grandeur enfin de l'édifice où rites et symboles viennent se nouer.

La présente recherche est née de semblable expérience.

Mais, une fois de plus nous l'avons éprouvé, s'il veut aborder les Pères avec profit, l'homme de notre siècle doit consentir dès l'abord au dépaysement, et renoncer à lire

(1) L'essentiel de ces pages était rédigé quand nous avons connu le bel ouvrage du R.P. Gongar, *Le Mystère du Temple*, Paris 1958. Etait-il encore utile de mettre au point notre travail ? Il eût fallu du moins presque à chaque page renvoyer aux développements du P. Congar, où tout est dit, et combien mieux que nous ne pouvions espérer le dire nous-même. Nous avons préféré nous en tenir aux références essentielles et, puisqu'il s'agit ici d'une étude sur la pensée d'un seul auteur, l'inscrire tout entière, comme une modeste enluminure, en marge de l'ouvrage de l'éminent théologien.

Tout récemment, un numéro de la *Maison-Dieu* (63, *Bâtir et aménager les églises*) est venu dégager, avec toute l'autorité de ses auteurs, la doctrine impliquée dans la consécration de nos églises. Nous avons constaté avec joie l'homogénéité essentielle de nos propres conclusions et, ici encore, avons réduit au minimum les références.

Signalons enfin dès l'abord la lacune essentielle de notre bibliographie: l'important travail de J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinuslehre von der Kirche*, Munich 1954.

dans leur texte les développements doctrinaux qui lui sont devenus familiers. Cette docilité en revanche lui permettra de dépasser la surprise inévitable, de replonger jusqu'à la source dans les nappes profondes de la Foi, de retrouver finalement la richesse une heure oubliée, mais purifiée, délestée d'une densité artificielle, et remise s'il en était besoin en plein courant.

Avant donc d'étudier, dans les deux étapes terrestre et eschatologique de l'Eglise, le symbolisme communautaire du Temple chez saint Augustin, il importe d'accommoder notre regard aux perspectives même de l'évêque d'Hiponne. Ce sera l'objet de notre première partie.

I. LE CHRISTIANISME, POUR AUGUSTIN, CONNAIT-IL ENCORE UN TEMPLE DE DIEU ?

1) Maison de Dieu ou Maison de prière ?

Dans son ouvrage : *Saint Augustin pasteur d'âmes*, F. Van der Meer écrit : « En général, Augustin ne fait aucune attention aux églises. Quand il prêchait par exemple pour la consécration d'une nouvelle basilique, il se hâtait de monter plus haut que les pierres mortes, jusqu'à ces pierres vivantes qui constituent la communauté chrétienne ; à peine avait-il fait mention de l'édifice pour l'apprécier en quelques mots élogieux, il s'élançait au plus vite sur la route qui conduit à la Jérusalem céleste du siècle à venir » (2).

De fait, et pour n'illustrer cette constatation que d'un exemple, parlant un jour de Dédicace de « l'oculus pietatis » de la foi, Augustin s'écrie : « la foi ne s'applique pas à considérer combien sont belles les parties de cet édifice, mais combien grande est la beauté de l'homme intérieur d'où germent ces œuvres de charité » (3).

(2) F. Van Der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, traduit du néerlandais, 2 vol., Colmar-Paris, 1955, vol. 2, p. 82.
(3) S. 337, I (PL. 38, 1475).

Il pourrait n'y avoir là qu'un manque d'intérêt, de sensibilité pour l'architecture (4), ou pour le témoignage, au milieu des habitations humaines, de l'église demeure de Dieu (5) ; ou bien une simple leçon d'austérité, « d'intériorité » (et cette leçon n'est certainement pas absente) (6). Mais il y a plus : cette indifférence est en quelque sorte doctrinale. En faisant la Dédicace d'une église, saint Augustin a-t-il même conscience de consacrer la « maison de Dieu » ? Il ne semble pas exagéré d'affirmer que pour lui le christianisme est une religion sans temples.

A peu près jamais il n'emploie explicitement pour désigner les églises l'expression « temple », ou « maison de Dieu » (7). Et même, implicitement, il semble bien

(4) Mais c'est au contraire à l'architecture qu'Augustin dans ses œuvres de jeunesse fait plus volontiers appel, quand il a besoin d'exemples empruntés au domaine de l'art. (Cf. F. Van Der Meer, *op. cit.* vol. 2, p. 77).

(5) Il ne méconnaît pourtant pas l'importance des cérémonies de la Dédicace, ni le prix de grâce d'une église nouvelle. Témoin ce charmant billet de sa vieillesse: « Tanta est solemnitas ad quam affectus tuae fraternitatis invitat, ut corpusculum meum ad vos traheret voluntas, nisi teneret infirmitas... » Du moins demande-t-il au Seigneur Dieu « ut dedicationi tantae fabricae pacis prosperitas prosequatur. » *Ep.* 269 (PL. 33, 1093-1094).

(6) « Son expérience du sacré ne se situe nullement au plan du sentiment ou de l'émotion, et les formes extérieures du culte ne font jamais de sa part l'objet d'une appréciation d'ordre esthétique ». Austérité qui a d'ailleurs son fondement dans « une attitude philosophique comportant la défiance à l'égard de tout ce qui est apparence brillante » (Van Der Meer, *id.*). On se rappelle ses scrupules à s'abandonner au charme du chant liturgique (*Conf.* 10, 33, 49 et 50).

(7) Exceptions notables:

— *De Fide et symbolo* 7, 14 (PL. 40, 188): « Tale enim simulacrum Dei (l'image de Dieu trônant aux cieux sous forme humaine) nefas est *christiano in templo* collocare; multo magis in corde nefarium est, ubi vere est templum Dei, si a terrena cupiditate atque errore mundetur ».

Le terme de « temple » s'applique ici sans aucun doute aux églises. Mais

1° le texte est ancien (393);

2° il n'est pas impossible qu'il y ait là citation implicite de quelque concile local. A Rome en tout cas on était moins sévère, puisque le mausolée de sainte Constance, le plus ancien édifice chrétien du IVe siècle, conserve une mosaïque où « Dieu le Père, assis sur le globe du monde, donne sa loi à Moïse » (H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, II, p. 212). Le concile de Nicée de 787, dans sa définition sur les images (Mansi, *Concil.* XIII, 377-380) ne parlera que des images de Notre-Seigneur, de Notre Dame, des Anges et des Saints. (cf. DTC art. *Images*, col. 811. V. Grumel).

— *In Jo.* 10, 4 (PL. 35, 1469): « Si negotiationis domus non debet fieri domus Dei, potationis debet fieri ? » L'expression « domus Dei » passe du temple de Jérusalem (épisode des vendeurs chassés) aux églises chrétiennes

l'exclure. Ceci dès le début, et de façon plus absolue encore par la suite. En 393, par exemple, il oppose les démons au vrai Dieu :

« Aux démons, les peuples ont élevé des temples, ils ont construit des autels; pour les démons ils ont créé des prêtres, ils leur ont offert des sacrifices. Voilà le culte que les peuples ont rendu aux démons. Mais ce culte, en sa vérité, c'est au seul grand Dieu qu'il est dû. »

(...et c'est précisément pourquoi les démons l'exigeaient. Le culte : sacerdoce, sacrifice, autel, temple, est donc une valeur religieuse authentique.) Les peuples ont bâti des temples aux démons ? Dieu aussi a son Temple... « Saint est le Temple de Dieu, ce Temple que vous êtes » (*I Cor.*, 3, 17). Si donc nous-mêmes sommes le Temple de Dieu, l'autel de Dieu, c'est notre âme », le sacrifice fait à Dieu, notre sacrifice de louange, et le prêtre de Dieu, le Christ (8).

mais on voit quel mobile pousse Augustin à ce transfert: simple mouvement oratoire sans portée théologique; l'évêque saisit le rapprochement facile qui s'offre à lui pour attaquer encore un abus qu'il poursuit depuis longtemps. La lettre 29, 3 (PL. 33, 155), écho elle-même d'un sermon sur le même sujet, développe le rapprochement Temple juif — Temple chrétien de façon plus nette et, semble-t-il, plus doctrinale. Mais toujours dans le cadre d'une polémique d'occasion. Cette lettre est d'autre part antérieure à l'épiscopat d'Augustin (395). La suite du texte (5, c. 116: « in corde suo, id est in interiore Dei templo...), comme la suite du *Tractatus* 10 (où le Temple juif n'est plus la figure que de l'Eglise), comme la lettre 22, 1, 3 (PL. 33, 91), et le ch. 27 du L. 8 de *La Cité de Dieu* (PL. 41, 255), apparentés à ces textes, marquent un retour à la réserve habituelle dès que le besoin d'un argument immédiat n'est plus en cause.

Quelques autres textes, moins formels encore, obligent-ils à nuancer notre affirmation ? Ce sont:

— *S. Denis* 19, 2 (*Misc. Agos.* I, p. 90). Pour ce Sermon, voir plus loin, note 37.

— S. 163, 1 (PL. 38, 889), à propos de la dédicace d'un ancien temple païen: « sicut homines in melius commutantur, ita etiam terrarum loca quae prius contra Dei gratiam fuerunt, nunc Dei gratiae dedicantur ». Ce texte n'affirme que la Dédicace, ou Consécration à Dieu des églises; et nous n'entendons pas nier que ces notions ne soient augustiniennes.

— *Quaestiones in Hep.* 2, 182 (PL. 34, 660): les basiliques sont comparées au tabernacle ancien, mais quant à la forme extérieure seulement.

D'autres textes encore nous ont probablement échappé. Etant donnée la consonance de tous ceux dont nous ferons état, il est toutefois permis de penser qu'ils ne modifieraient pas sensiblement nos conclusions. Le sermon « augustinien » (S. 229) que nous lisons au 2e Nocturne de la fête de la Dédicace: « Quotiescumque, fratres carissimi, altaris vel templi festivitatem colimus... », est en fait de saint Césaire d'Arles.

(8) *Ps.* 94, 6 (PL. 37, 1220).

On pourrait ici objecter le pli intellectuel de saint Augustin, qui lui fait définir les choses plus par leur signification que par leur substance : de même qu'il ne nie pas qu'il y ait dans l'Eglise un vrai sacrifice autre que le sacrifice de louange, il pourrait très bien ne pas nier qu'il y ait, en dehors des fidèles eux-mêmes, de vraies maisons de Dieu ? A lire certains passages sur l'Eucharistie, ne pourrait-on pas aussi bien affirmer que pour Augustin toute la réalité du corps du Christ se réduit à celle de la communauté chrétienne ?

Le rapprochement des deux cas ne fait cependant qu'accuser leur différence. Car pour l'Eucharistie, on trouve par ailleurs sur la présence réelle des textes explicites à souhait. Pour les églises au contraire, les définitions les plus claires n'usent que de concepts étrangers à ceux de Temple ou de Maison de Dieu. Détruit-on une basilique, le peuple s'indigne : « N'a-t-on pas prié ici ? N'a-t-on pas ici invoqué le nom de Dieu ? » (10). Célèbre-t-on la Dédicace d'une église nouvelle, l'évêque s'écrie : « La célébration qui réunit ces multitudes, c'est la Dédicace d'une maison de prière... Cet édifice est la maison de nos prières, la Maison de Dieu, c'est nous-mêmes. Domus ergo nostrarum orationum est, Domus Dei nos ipsi » (11).

(9) A dessein nous avons choisi un texte de 393-394, exactement contemporain du *De fide et symbolo* cité dans la note 7 ci-dessus. Il nous permet de souligner l'opposition que saint Augustin y établissait déjà entre le temple de pierre et le *vrai* temple intérieur. L'exemple du sacrifice n'est parallèle qu'en apparence: le sacrifice de louange est dit sacrifice vrai, comme l'humilité du cœur (*Ps.* 130, 4 — PL. 37, 1705-1706; *Ps.* 95, 9 — PL. 37, 1233), la contrition des péchés (*De Civ. Dei*, 10, 5 — PL. 41, 282-283), la bienfaisance (id.), l'amour de Dieu et du prochain (id.); mais l'eucharistie est dite ailleurs « *sacrificium verissimum* » (*De spiritu et littera*, 11, 18 — PL. 44, 211), tout comme le sacrifice du Seigneur lui-même (*De Trinitate*, 4, 13, 17 — PL. 42, 899; *Contra Faustum*, 18, 6 — PL. 42, 346; 20, 21 — col. 385; 22, 17 — col. 409; *Cont adv. Legis et Proph.* 1, 18 — PL. 42, 623-624; *In Joan.* 41, 5 — PL. 35, 1695; *Contra duas epist. Pel.* 3, 6, 16 — PL. 44, 600; « verum, veritatem, verissimum »), parfois solidairement avec lui (*Civ. Dei*, 10, 20 — PL. 41, 298). Cf. J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. 2, p. 905-914, et G. de BROGLIE, *La notion augustinienne du Sacrifice*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1960, pp. 135-165. On chercherait en vain, croyons-nous, l'équivalent pour le temple.

(10) *S. Denis* 21, 8 (M.A. I, p. 131).

(11) *S.* 336, 1 (PL. 38, 1471).

La basilique est essentiellement un *oratoire.* Pourquoi la construit-on encore ? « Pour entendre la parole de Dieu (12), pour rassembler les foules chrétiennes » (13). « De même que cet édifice est bâti pour nous rassembler corporellement, de même cet autre édifice que nous sommes nous-mêmes est construit pour être l'habitation spirituelle de Dieu » (14).

2) Le Christ-total, unique Temple de Dieu.

Point de temples donc dans le Christianisme. Et pourtant ce silence, silence voulu, n'est pas négatif : il n'est que l'envers d'une affirmation.

Le culte, nous l'avons dit, — et donc le temple — est dû à Dieu. De fait, dans l'Ancien Testament, Dieu lui-même a réclamé un temple au roi David. L'Ancien Testament connaît un Temple de Dieu authentique.

Adorons Dieu dont nous sommes les temples. Si en effet, frères, de la pierre et du bois nous faisions un temple, nous ne pourrions le faire que pour Dieu (*si faceremus... non possemus :* il n'en est pas question) (15). Si nous étions païens, alors, oui, nous ferions des temples aux dieux. Salomon, lui, qui était un prophète de Dieu, a fait un temple avec le bois et la pierre, mais pour Dieu. Pour Dieu, non pour une idole, pour Dieu, non pour un ange, pour Dieu, non pour le soleil ou la lune. Pour le Dieu qui a fait ciel et terre, le Dieu vivant qui a fait ciel et terre et qui demeure dans les cieux, il a fait un temple de terre. Et Dieu ne l'a pas dédaigné. Bien plus il lui a ordonné

(12) *De Civ. Dei,* 2, 6 (PL. 41, 52); cf. id. c. 28 (col. 76-77).

(13) *S.* 337, 1 (PL. 38, 1475): « ista aedificia quae congregandis religiosis coetibus extruuntur... ». *Contra Faustum* 12, 36 (PL. 42, 272): « domicilia pacis, basilicae christianarum congregationum ».

(14) *S.* 337, 2 (col. 1476). Cf. plus loin, 4 (col. 1477): « iste enim locus temporaliter aedificatus est... sicut et ipsa nostra corpora propter quorum necessitatem factus est... »

(15) Cf. *Ps.* 95, 1 (PL. 37, 1227): « Loquitur psalmus de aedificatione domus... Aedificatur enim domus Deo, non illo loco ubi aedificavit Salomon. Aedificavit enim templum... Non talis aedificatur domus. Nam videte ubi aedificatur, quia non ullo loco, aliqua in parte... » La maison à édifier ne saurait être qu'universelle: l'Eglise catholique.

de le faire. Pourquoi donc a-t-il ordonné qu'on lui fasse un temple ? N'avait-il point de demeure ? Ecoutez saint Etienne sur le point de mourir : « Salomon, dit-il, lui édifia une maison. Mais le Très-Haut n'habite pas les temples faits de main d'homme. » Pourquoi donc voulut-il faire un temple, ou plutôt qu'on lui fît un temple ? *Pour être la figure du corps du Christ.* Ce temple-là était une ombre. Vint la lumière et l'ombre s'enfuit. Cherche-le maintenant ce temple qu'a bâti Salomon : tu trouveras des ruines... Car ce qu'il signifiait, désormais est réalisé : « Solvite templum hoc... » *Le Temple de Dieu, c'est donc le Corps du Christ* » (16).

Et si le temple ancien a croulé, c'est qu'il était figure d'un rédempteur promis à la mort (17) ; et si l'on mit pour le construire 46 ans, c'est qu'en ce nombre résonne je ne sais quelle musique — nescio quid musicum sonat. Il enseigne aux hérétiques que le Fils de Dieu a pris un corps d'homme véritable (18).

Telle est donc l'affirmation qu'enveloppe le silence d'Augustin. La présence de Dieu au milieu de son peuple, qui caractérisait l'Ancien Testament, n'a pas disparu ; la religion du Christ reste une religion de la Présence : « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Face à ces versets de saint Jean, lourds de tout l'espoir ineffablement comblé d'Israël, jamais l'émerveillement d'Augustin ne s'émoussa (19). Le Temple de Salomon n'était au vrai qu'image, ombre et figure, référence à l'Ordre qui

(16) *S. Morin* 3, 4 (M.A. I, p. 598). Cf. *Ep.* 187, 12, 35 (PL. 33, 846) : « aliter dicitur templum ejus in significatione, cum fit per manus hominum de rebus inanimis, sicut tabernaculum lignis, velis pellibus atque hujusmodi mobilibus ; sicut etiam per Salomonem Regem templum lapidibus, lignis, metallis constructum : aliter vero re ipsa vera quae illis significationibus figurata est. Unde dicitur... *I Pet.* 2, 5 ; *II Cor.* 6, 16 ».

(17) *S. Morin* 3, 4 (M.A. I, p. 598). « Quare templum illud ruina est ? Quia quod significabat jam factum est. Et ipsum templum corpus Domini ruit ; sed resurrexit ; et sic resurrexit, ut jam ruere omnino non possit ».

(18) *De doct. christ.* 2, 16 (PL. 34, 49). Cf. id. 2, 28 (PL. 34, 56) ; *de div. quaest. LXXXIII.* 66 (PL. 40, 39) ; *De Trin.* 4. 5 (42, 894) ; *In Joan.* 10, 10-12 (35, 1472-73) : « De Adam ergo caro Christi : de Adam ergo templum quod destruxerunt Judaei et resuscitavit Dominus triduo » ; *Ps.* 85, 22 (PL. 37, 1097).

(19) Il citera plus de mille fois le Prologue de saint Jean (Jo. 1-18), le v. 1 à lui seul au moins 250 fois, et ce v. 14, plus de 230 fois. (H. MARROU ; *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1955, p. 84).

devait venir (20). Mais ce ne sont pas nos églises qui en prolongent le signe : depuis l'Incarnation, *un seul Temple : le Christ.* Il n'y a plus désormais d'autre habitation de Dieu au milieu des hommes, pas d'autre lieu de rencontre entre les hommes et Dieu. « Dans le corps du Christ, qu'il a tiré de la Vierge, comme en un temple Dieu habite: omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (21).

(20) *Ep.* 187, 13, 39 (PL. 33, 847): « ...verbo translato usus est, tamquam in templo manufacto non corporaliter sed umbratiliter habitaverit, id est praefigurantibus signis »; *De cons. evang.* 1, 13, 20 (PL. 34, 1051) « Illius gentis regnum et templum et sacerdotium et sacrificium et unctionem non fuerunt nisi praenuntiando Christo deputata »; *Ps.* 64, 1 (PL. 36, 773) « Propterea modo templum non est quod fabricatum fuerat in imaginem futuri corporis Domini. Tenemus lucem, umbram transivit »; *Ps.* 67, 23 (PL. 36, 828) « umbratiliter », pour le Christ, et, n. 26 (col. 830), l'Eglise; *Ps.* 94, 7 (PL. 37, 1221) « Plebs in qua praecesserunt omnia sacramenta salvatorem nostrum promittentia; plebs ubi institutum est templum, unctio, sacerdos ad figuram, ut, cum omnes ipsae umbrae praeterirent, ipsa lux adveniret »; *Ps.* 126, 2 (PL. 37, 1668 « Per Salomonem divina sacramenta Spiritus operatus est...; iste Salomon aedificaverat templum Domino, in typo quidem et in figura futurae ecclesiae et corporis Domini »; *Ps.* 130, 1, 2 et 3 (PL. 37, 1704-1705) « in illo templo... ubi figura erat; corpus Christi quod est verum templum cujus illa imago erat »; *In Joan,* 10, 4 (PL. 35, 1468) « ecce templum illud figura adhuc erat »; *S.* 50, 6 (PL. 38, 330) « figurata »; *S. Morin* 3, 4 (M.A. I, p. 598); *De civ. Dei* 17, 3 (PL. 41, 526) « illud nobilissimum templum...; Haec... et in terrenam Hierosolimam secundum historiam contigerunt, et coelestis Hierosolimis figurae fuerunt »; *id.* c. 8 (col. 541), l. 18, 48 (col. 610).

Figura, imago, typum, umbra, et même sacramentum, (cf. encore *Ps.* 74, 12 — PL. 36, 954: « Templum illud Jerusalem magni sacramenti est res, et intelligitur ex eo corpus Domini »; *Civ. Dei,* 7, 32 — PL. 41, 221; *Ps.* 73, 6 — PL. 36, 934; *Ps.* 94, 7 — PL. 37, 1221; et aussi *Ps.* 109, 17 — PL. 37, 1440 et *Ps.* 143, 2 — PL. 37, 1856-1857), il ne semble pas qu'Augustin différencie nettement la signification de ces divers mots. Saint Ambroise, on le sait, avait élaboré avec précision le rapport *ombre - image - vérité* (*In Ps.* 38, 25-28 — PL. 14, 1051 ss.; *De officiis* 1, 48, 238 — PL. 16, 97; *De excessu fratris sui Satyri,* 2, 109 — PL. 16, 1347. Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum,* Paris 1944, p. 224 ss.)

(21) *Ep.* 187, 13, 39 (33, 847). Cf. *Quaest. in evang.* 1, 34 (PL. 35, 1329). D. Rousseau a noté (*Le Christ et l'autel. Notes sur la tradition patristique,* dans *Maison-Dieu* 29, p. 35) que la pensée exprimée par ce texte fera souche au moyen âge. Cf. également *Ps.* 64, 7 (PL. 36, 778) « Ille homo quo indutus est, qui cœpit ex tempore natus ex femina templum quodammodo illius qui semper in aeternum est et in aeternum fuit »; *Ps.* 67, 23 (PL. 36, 828) « In Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis, non umbratiliter, tamquam in templo a rege Salomone facto, sed corporaliter, id est solide atque veraciter »; *In Joan.* 11, 8 (PL. 35, 1488); *De civ. Dei* 17, 20 (PL. 41, 555) « Sapientia aedificavit sibi domum... Hic certe agnoscimus Dei Sapientiam, hoc est Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum, et huic, tamquam capiti membra subjunxisse »: *Id.* 18, 35 (PL. 41, 595) « Et subito veniet in templum suum Dominus... (*Mal.* 3, 1-2) il est in carnem suam, de qua dicit in Evangelio: Solvite Templum hoc... »

C'est vers Lui que marchent ces multitudes que le Prophète voyait s'ébranler de l'Orient et de l'Occident.

« *Multi ab Oriente et Occidente venient;* de l'Orient et de l'Occident, les multitudes viendront... Où viendront-elles ? Non pas au Temple de Jérusalem, non pas en quelque lieu qui serait comme le centre de la terre, non pas à je ne sais quelle montagne. Et pourtant, c'est bien vers le Temple de Jérusalem qu'elles s'ébranlent, et vers le centre de la terre, et vers une montagne. Mais le Temple de Jérusalem, désormais, c'est le corps du Christ » (22).

On voit que souligner ce point de vue d'Augustin, ne serait pas accentuer pour autant la déception qui dès l'abord pourrait être la nôtre, si nous avions coutume de commenter différemment la Dédicace des églises. Cette déception elle-même doit se muer en découverte. Tel est d'ailleurs le fruit normal de la lecture des Pères : une vérité bien connue qu'on redécouvre comme nouvelle, une conviction qui mûrit, lentement, imperceptiblement, sans qu'il soit possible de la lier à tel ou tel texte-digest, parce qu'elle est la seule qui habite tous leurs écrits et les explique par l'intérieur : le mystère chrétien est UN, il EST le CHRIST, « non est aliud Dei mysterium nisi Christus » (23), le Christ est tout. Mais un Christ lui-même riche de tout son Mystère (24), le Christ total, *Christus totus.*

(22) *S. Morin* 7, 3 (M.A. p. 609. Le texte cité est en fait *Math.* 8, 11, mais Augustin a certainement en pensée des Prophéties comme (*Isaïe* 2, 1-3.) Ce texte pourrait illustrer les pages magnifiques où, après MIRCEA ELIADE (*Le symbolisme du centre*, dans: *Images et symboles*, Paris 1952), P. IDIART étudie, du point de vue de l'anthropologie religieuse et de l'histoire des religions, le *Centre du monde*, « lieu privilégié où peut s'opérer la rencontre des hommes, des esprits, des dieux... espace sacré par excellence... par [qui] peut s'opérer la transformation radicale de la condition humaine misérable en familiarité avec le divin. » Pour les Juifs, Jérusalem, le Temple; pour nous ? « En vérité, le Centre chrétien n'est plus un lieu, mais une personne... celle de Jésus-Christ. » (*Prêtre païen et prêtre chrétien*, dans: *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, p. 356-361).

(23) *Ep.* 187, 11, 34 (PL. 33, 846), précisément le traité le plus systématique sur l'habitation de Dieu.

(24) *Ps.* 70, 1 (PL. 37, 1159): « Christus totus atque universus simul cum Ecclesia ». Parlant de « la véritable signification de la Théologie patristique », et très précisément à propos de saint Athanase, le Père Bouyer écrivait que pour lui le Christ est, « non accessoirement mais essentiellement

Car si le Christ est l'unique Temple, il est aussi Salomon, le constructeur du Temple. C'est, dans la *Cité de Dieu*, un passage qui suggère admirablement l'unité du plan divin à travers l'histoire. Comment croire en effet qu'elle ne concernait que Salomon, cette promesse de Nathan à David : le Seigneur lui susciterait un fils, quand le vieux roi serait entré dans le sommeil de ses Pères, un fils qui perpétuerait sa maison devant la face de Dieu. Etait-ce donc la maison de David, cette maison pleine de femmes idolâtres et étrangères ? Et la demeure du Seigneur, ce Temple prêt à crouler ?...

« Par-delà Salomon, le fils promis à David, c'était le Sauveur Jésus-Christ, qui édifierait, lui, pour Dieu une maison, utilisant non le bois et la pierre, mais les hommes — cette maison qu'il a construite désormais, et dont la vue nous remplit de joie » (25).

On voit ainsi comment saint Augustin a fait la synthèse des trois points de vue qu'il rencontrait dans l'Ecriture :

— le Temple unique, c'est le *Christ ;*
— or, « saint est le Temple de Dieu, ce Temple que *vous êtes* » ;
— et ceci peut encore s'entendre *collectivement* ou *individuellement.*

Il y a eu ici, comme en d'autres domaines dans la pensée de saint Augustin, un approfondissement dans le sens collectif.

Dès le début de sa conversion il connaît ce thème de l'homme-Temple de Dieu. Mais ses formules, pour être

la tête d'un corps en vie, et les chrétiens les membres vivants de ce corps. » (*L'Incarnation et l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943, p. 148). Il est inutile de souligner davantage combien vaut la remarque pour saint Augustin.

(25) *Civ. Dei*, 17, 8 (PL. 41, 541). Cf. *Ps.* 126, 2 (PL. 37, 1668-1669) « Quia ergo ipse aedificaverat illud templum, aedificavit sibi templum, verus Salomon Dominus noster Jesus Christus, verus pacificus...; Salomon ...figuram gestabat hujus pacifici, quando templum aedificavit. » Pour le thème plus général: Salomon « le Pacifique », figure du Christ, cf. *Cont. Faust.* 13, 7 (PL. 42, 285-286); *id.* 22, 76 (PL. 42, 449); *S.* 10, 7 (PL. 38, 36); *Ps.* 71, 1 (PL. 36, 901).

dès le début explicitement chrétiennes, n'ont pas la plénitude scripturaire qu'elles acquerront par la suite : formules « jeunes ». Dans le *De Musica*, le *De Magistro* c'est un ascète qui fait son chemin vers Dieu, dans l'Eglise sans doute et par le Christ, mais suivant un schéma emprunté à l'ascétisme néoplatonicien, et par lui au fond humain permanent de tout effort spirituel.

« Ne mettons pas notre joie dans l'extérieur, habités que nous sommes par Dieu dans le fond intime de nous-mêmes, où nous avons, sûr et immuable, tout ce que nous aimons » (26). — « Dieu, c'est au fond le plus secret de l'âme raisonnable, dans ce qu'on appelle « l'homme intérieur », qu'il faut le chercher et le prier; voilà les Temples qu'il a voulus pour Lui ». Et Augustin cite saint Paul : *I Cor.* et *Eph.: Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (27).

Ce point de vue individuel sera longtemps prépondérant (28). Le point de vue collectif apparaîtra rapidement sans doute, mais jamais souligné au début : simples affirmations : l'Eglise est le temple de Dieu (29). Vers 397-400 seulement, les textes dénoteront une pensée vraiment personnelle (30), — corrélativement, nous le dirons, avec un approfondissement parallèle de la doctrine monastique.

(26) *De Musica* 6, 14, 48 (PL. 32, 1188).

(27) *De Magistro* 1, 2 (PL. 32, 1195). Cf. *id.* 11, 38 (col. 1216): « Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia... » Plus loin, 12, 40 (col. 1217) « Deo intus pandente ».

Sans prétendre désigner avec certitude la source de ces textes, on en peut rapprocher certains passages de saint Ambroise, précisément contemporains de la conversion d'Augustin, et que ce dernier a fort bien pu entendre sous forme de sermons, en 386. (Cf. P. COURCELLE: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 123 et ss.).

— *De Isaac et anima*, 1, 3, 8 (PL. 14, 506): « Anima quae elevans se a corpore... jamdudum infusionem sibi divinae praesentiae et gratiam Verbi salutaris exoptet... conversam ad Patrem rogare ut mittat sibi Deum Verbum. » Le contexte, quoique sur une trame scripturaire tout à fait différente, n'est pas sans analogie avec le passage du *De Magistro* cité plus haut.

— *Ibid.* 6, 53 (col. 521): « Praesentia Verbi...; anima quae est Verbum receptura...; sic enim Christus invenitur, et tale quaerit hospitium. »

— *De fuga saeculi* (dont ne parle pas Courcelle, mais qui est contemporain), 2, 13 (PL. 14, 576): « Vivit igitur Verbum Dei et maxime in animis vivit piorum ».

Il faut noter cependant qu'Ambroise utilise dans ces mêmes œuvres le

L'aspect individuel, il faut le noter, ne s'effacera pas pour autant. Il y avait là un double problème, dont Augustin plus que tout autre a dû ressentir l'acuité, et qui reste très actuel. Le Christ seul, et pourtant les hommes. Et d'autre part l'union nécessaire dans la mystique chrétienne, du point de vue personnel — car l'union à Dieu est chose éminemment personnelle ; saint Augustin le savait bien, dont Jean Guitton a pu écrire qu'il donna à Newman « l'exemple du dialogue solitaire de Dieu avec la créature, et l'idée qu'il fallait penser et agir comme s'il n'y avait que *Dieu et moi* dans le monde » (31) ; — et du point de vue social, que, de plus en plus, Augustin lira dans l'Ecri-

thème de l'Eglise Maison de Dieu dont les fidèles sont les pierres vives: cf. le premier passage cité du *De Isaac:* « Ecclesia vel anima ». *De fuga sœculi* 5, 31 (col. 584); *De Joseph Patriarcha* (contemporain) 9, 46 (col. 661); *De Abraham* (lui aussi contemporain), 2, 11 (PL. 14, 460): « Vel anima quae meretur Templum Dei appellari, vel Ecclesia... »; *Exp. s. Luc*, 2, 89 (PL. 15, 1585)...

(28) En 387: *De Musica* 6, 14, 48 (PL. 32, 1188). En 389: *De Magistro* 1, 2 et 11, 38 (PL. 32, 1195 et 1216); *De Vera Religione*, 55, 110 (PL. 34, 170). En 391: *S.* 214, 10 (PL. 38, 1071) et *S.* 190 (PL. 38, 1009). En 393: *De fide et symbolo* 7, 14 (PL. 40, 188); *Ps.* 94, 6 (PL. 37, 1220). En 395: *Ps.* 100, 4 (PL. 37, 1286). En 396: *S.* 252, 12, 12 (PL. 38, 1179). En 396-397: *De doctrina christiana, Proemium* (PL. 34, 18) 10, 3, 14 (col. 74). Et nous arrivons aux *Confessions.*

(29) Si l'on omet les *Ps.* 1 à 32 (cf. note suivante. *Ps.* 25, 1, 8: « Domine dilexi decorem domus tuae, Ecclesiae tuae », semble bien cependant de la première venue), les premiers textes que nous ayons repérés sont de 394-395. 394 env.: *Expos. Epist. ad Gal.*, 13 (PL. 35, 2113): « Domus... Filii Dei, hoc est Ecclesia ». *Id.*, 14 (*ibid.*): « Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem: qui numerus, vel ad unitatem ecclesiarum refertur..., vel magis... ». 394-395: *S.* 50 (PL. 38, 331): « Domus: Ecclesia... inhabitator Jesus Christus ». 395: *Ps.* 100, 4 (PL. 37, 1286): « Medium Domus suae, aut ipsam Ecclesiam dicit — Christus enim in ea deambulat... » *Id.*, 5 (col. 1387).

(30) Antérieurement à cette date il y aurait bien: *Ps.* 9, 12 (PL. 36, 122) « praecipitur ut concorditer Dominum Ecclesiae inhabitatorem laudemus »; *Ps.* 10, 7 (col. 135-136): « templum Dei violat qui violat unitatem »; *Ps.* 5, 8 (col. 86) ou 5, 16 (col. 89). Mais les *En. Ps.* 1 à 10, si elles font partie d'un recueil très ancien, ont pu être reprises après un peu de temps (cf. H. Rondet, *Essais sur la chronologie des « Enarrationes in Psalmos » de S. Augustin*, dans *Bul. de Lit. Eccl.* 1960, pp. 126-127). La présence de ce thème, nulle part ailleurs valorisé, nous semble-t-il, dans les œuvres contemporaines, n'amènerait-elle pas à proposer, surtout pour *En. Ps.* 10, une date proche de 397-400 ?

(31) J. Guitton, *Actualité de saint Augustin*, Paris, 1955, p. 117. Cf. *ibid.* p. 30: « Disons que saint Augustin est le premier des Occidentaux qui ait revécu, sur le mode individuel, l'expérience que le peuple juif avait surtout vécue sur le mode collectif. »

ture, et qu'il était tout préparé à saisir et valoriser par la sociabilité de son tempérament et l'aptitude de son esprit aux larges synthèses historiques.

De ces données, contradictoires en apparence, il fera les éléments d'un mystère unique. Et nous en trouvons déjà la synthèse — classique d'ailleurs et qui nous est plus familière aujourd'hui qu'il y a un demi-siècle — dans un sermon de 417-418, celui que nous citions plus haut, et qui résumera ce que nous avons dit jusqu'ici.

« Le Temple de Dieu, c'est donc le corps du Christ. Mais nos corps à nous ? Des membres du Christ. Ecoutez l'Apôtre lui-même: « ignorez-vous que vos corps sont les membres du Christ ? » En disant: vos corps sont les membres du Christ, que montre-t-il, sinon que nos corps et notre tête, qui est le Christ, tous ensemble ne font qu'un seul Temple de Dieu ? Nos corps à nous et le corps du Christ sont un unique (32) Temple de Dieu; croyons-le et ce sera, car si nous ne croyons pas, ce ne sera pas.

Donc, puisque nos corps sont les membres du Christ, écoutez ce que dit ailleurs l'Apôtre: « ne savez-vous pas que votre corps est le Temple en vous du Saint Esprit, que vous tenez de Dieu ? » (33).

Ce développement peut paraître laborieux, mais la ligne générale en est claire : il n'est pas question, pour les chrétiens, d'élever à Dieu un temple matériel. L'unique Temple est désormais le Christ. Avec lui cependant les fidèles, qui sont le Corps du Christ, forment ce Temple unique, et si chacun d'eux est lui-même Temple, c'est parce qu'il est membre de ce Corps (34).

(32) « Templum » au singulier, qui renvoie certainement à l' « unum templum » de la phrase précédente. Quand saint Augustin veut parler du temple de Dieu en chacun de nous, il sait fort bien mettre le pluriel « templa ».

(33) *S. Morin* 3, 4 (M.A., p. 598).

(34) Le double problème se résout donc en une solution unique: le mystère du Christ total.

C'est à *Jo.* 3, 20-22 que saint Augustin rattache la doctrine du Christ-Temple (*Enchir.*, 56 — PL. 40, 259; *In Jo.* tr. 11, 8 — PL. 35, 1488), et l'on sait que l'exégèse contemporaine lui donne raison (voir par ex. X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, dans *Mélanges Lebreton — Recherches de Science Religieuse*, 1951, vol. 1, p. 155-175; F.M. Braun, *In spiritu et veritate*, dans *Revue Thomiste*, 1953, p. 249-254; Congar, *op. cit.*, pp. 158 ss.). Saint Cyprien citait *I Rois*, 7, *Mt.* 24, 2. *Mc* 14, 58. (*Testimonia* 1, 15 — P. 4, 686.)

A cette synthèse, Augustin n'est point parvenu d'un coup ; elle constitue comme un retournement de ses positions premières, en donnant la priorité à l'aspect social de l'habitation de Dieu en l'homme (35). L'aspect per-

Il faut mentionner ici le thème voisin du *Christ - Tabernacle*. Dans les textes anciens, le Tabernaculum est proprement l'Economie de l'Incarnation; pour le Seigneur lui-même, qui venait guerroyer sur terre, elle est sa tente de soldat (*Ps*. 18, 6 — PL. 36, 155); pour les chrétiens, perpétuellement en campagne, le Tabernacle où ils peuvent s'abriter et se refaire, est la foi à ces mêmes mystères, « fides earum rerum quas Dominus pro nobis temporaliter gessit et pertulit » (*Ps*. 30, 21 — PL. 36, 229; cf. *Ps*. 14, 1 — col. 143: « fidem temporalis dispensationis quae pro nobis acta est temporaliter per Incarnationem Domini »). Echo sans doute des luttes du néophyte, et de sa découverte émerveillée du Mystère du Verbe fait chair (cf. *Conf*. 7, 21, 27 — PL. 32, 747-748). Plus tard, le Tabernacle sera l'Eglise (comparer par exemple, sur les mêmes versets 6 du *Ps*. 18, ou 21 du *Ps*. 30, les deux homélies prononcées à vingt ans de distance: col. 155 et 161; 229 et 252), la chair du Christ (*in ep. Jo*. 1, 2 — PL. 35, 1979), ou, sous un seul regard, son corps de chair et son Corps ecclésial (*id*. 2, 3 — col. 1922). Dans tous ces textes (et d'autres: *Ps*. 148, 8 — PL. 37, 1942; *In Jo*. 8, 4 — PL. 35, 1452; *S*. 291, 6 — PL. 38, 1319...) quand elle est nommée, la Vierge Marie est la chambre nuptiale (thalamus) où le Verbe s'unit à la chair. Avec le sermon sur le *Psaume* 26, 10 (PL. 36, 205), nous sommes peut-être au bord du transfert à Marie du titre de Tabernacle: « Accepit enim de isto tabernaculo carnem, et fecit nobis absconditum tabernaculi ut tabernaculum ejus alia membra ipsius credentes in eum sint, absconditum autem tabernaculi ipse sit ». La Vierge n'est pas nommée; le Tabernacle, c'est équivalemment l'Eglise dans la deuxième partie de la phrase, c'était déjà l'Eglise dans la première, mais, on le voit, en tant qu'elle donne sa chair au Fils de Dieu. Un pas reste à faire: c'est en Marie que l'Eglise enfante son Chef.

Saint Augustin a-t-il fait ce pas, et donné ailleurs à Marie le titre de Tabernacle ? « Les figures de l'Arche d'alliance, du Tabernacle, du Temple constituent le noyau le plus ancien et le plus fréquent de la symbolique mariale », écrit R. LAURENTIN (*Structure et théologie de Luc*, 1-2, Paris, 1957, p. 161, n. 1). Etaient-elles connues des Latins contemporains d'Augustin ? La référence à PL. 17, 689, donnée par l'auteur dans *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, vol. 1, Paris, 1952, p. 79, n. 18, n'est pas à saint Ambroise, mais à Maxime de Turin (cf. Mgr. P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne*, *Mélanges de sciences religieuses*, Lille, 1952, p. 14), en fait un contemporain († c. 380). S. Ambroise, à l'extrême bord de l'idée, *Ep*. 30, 3 (PL. 16, 1062).

à saint Paul: c'est le corps, et non plus le cœur ou l'âme, qui est dit Temple de Dieu. Augustin ne s'était pas cru absolument tenu jusque-là à cette perspective nouvelle; en 417, dans la lettre 157, 19 (PL. 33, 839), il semble ne point attribuer d'importance à la différence des points de vue: « neque enim ad habitandum dividit se per hominum *corda seu corpora* ». Il n'y insistera qu'en 421, dans le *Contra Julianum*, pour prendre encore une fois ses distances à l'égard du manichéisme; il soulignera alors un texte de saint Basile (« corpus templum efficitur Dei, ...domus sui factoris, ...thalamus Filii Dei, ut venientes Pater et Filius... ») que Julien cherchait à lui opposer, et dira: « corpus... nunc jam incipere esse Templum Dei, conjugali, vel

(35) Autre changement de perspective qu'imposait à Augustin la fidélité

sonnel demeure essentiel, mais il se fonde désormais sur l'autre ; — nous verrons mieux comment tout au cours de cet exposé.

Avant d'étudier dans le détail ce symbolisme communautaire du Temple, il convient encore de noter comment la définition des églises donnée par Augustin contribue à mettre en relief son importance. L'église en effet est ainsi nommée uniquement parce qu'elle contient l'Ecclesia : l'assemblée des appelés.

« Il est d'usage qu'une chose qui en signifie une autre prenne le nom de la chose signifiée... Les sept épis *sont* sept années, la pierre *était* le Christ, etc... »

De même on appelle couramment le contenant du nom du contenu, qu'il signifie et symbolise.

« Vina coronant, écrit Virgile. C'est ainsi que nous appelons « église » le lieu où l'Eglise se rassemble. Mais l'Eglise, ce sont les hommes, dont il est parlé dans ce passage : *pour se préparer une église resplendissante de gloire...* »

D'ailleurs, même quand l'assemblée s'est retirée, la basilique ne s'appelle pas moins église, et l'usage a prévalu de dire qu'on se rend à l'église ou qu'on s'y réfugie, pour signifier le lieu et les murs même qui contiennent l'assemblée des fidèles (36).

Pour nous qui ne saisissons plus de façon directe le sens du terme « Ecclesia », le passage paraît naturel, mais peut-être un détail nous fera-t-il sentir la réalité et l'exclusivité qu'Augustin mettait dans ce symbolisme : il a plusieurs fois l'occasion de parler du droit d'asile ; jamais il ne le fait en référence à la protection accordée par Dieu à

viduali, vel etiam virginali pudicitia decoratum » (*C. Jul.* 3, 17 — PL. 44, 651). Pour Origène par exemple, ce n'est pas l'âme qui est le Temple de Dieu, mais le corps. Toute sa conception de la chasteté, qui est fort développée, repose sur cette affirmation paulinienne. L'âme est l'image de Dieu contenue dans le corps comme la statue du dieu dans le temple. (Ainsi le R.P. Crouzel dans son cours sur la Morale d'Origène).

(36) *Ep.* 190, 6, 19 (PL. 33, 864) ; *Quaest. in Hept.* 3, 57 (PL. 34, 703) ; *id.* 3, 81 (col. 711).

qui se réfugie dans un temple (37), encore que ce fût là un thème traditionnel dans les religions gréco-romaines (38) aussi bien que dans l'Ancien Testament (39). Il invoque toujours les droits et la protection de l'Eglise : chercher asile dans une basilique, c'est se réfugier dans les bras, dans le sein de la Mère-Eglise, « munimentum matris Ecclesiae » (40).

3) Perspectives sur le Culte Nouveau.

Tel est le point de vue d'Augustin.

Il est certain que le Pontifical de la Dédicace, dans l'état du moins où nous le connaissons, marque une pers-

(37) Sauf peut-être en un texte, d'ailleurs imprécis: *S. Denis*, 19, 2 (M.A. 1, p. 99): « Mittitur aliquando apparitor a magna potestate rapere aliquem de ecclesia: non audet facere *contra Deum* ». Au début de la *Cité de Dieu*, le salut des Romains réfugiés à saint Pierre est attribué « au nom du Christ » à qui ce lieu est dédié, ou encore à la Memoria des Apôtres. Mais on voit qu'il ne s'agit pas ici à proprement parler du thème de l'habitation divine; il fallait surtout opposer aux anciens dieux la religion du Christ.

(38) Pour nous référer encore à Augustin lui-même, voir les exemples cités dans les premiers chapitres de la *Cité de Dieu*.

(39) C'est plutôt à l'autel lui-même d'assurer le salut au réfugié (*Ex.* 21, 14; *I Rois* 1, 50 et 2, 29). Mais la conception sous-jacente est la même. Voir par exemple Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 260: « ...l'autel... ou les pierres sacrées qui lui sont dédiées (à la divinité) ou lui *servent de demeure* » (c'est nous qui soulignons).. Ou encore Gelin, *L'autel dans l'Ancien Testament*, dans *Maison Dieu* 29, p. 13-14: « Yahvé dont l'autel est le substitut »; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 244: « l'autel qui représente Yahvé ».

Il y ya d'ailleurs *I Rois* 2, 28: « Il se réfugia *dans la tente de Yahvé* et saisit les cornes de l'autel ».

(40) *S. Guelfb.* 25 (M.A. 1, p. 528). Cf. *Ep.* 151, 3, 6, 8, 11 (PL. 33, 647-651): « Ad cujus Ecclesiae gremium frater ejus, metuens perire, confugerat... » — *Ep.* 113 (col. 428-429): « ...ad auxilium Ecclesiae confugisset ...Qui se Ecclesiae cui servio tuendum adjuvandumque commisit. » *Ep.* 268, 1 (col. 1092): « ad auxilium sanctae Ecclesiae convolavit. »

La base de ces textes est évidemment le fait que l'Eglise en la personne de l'évêque prenait en main la cause du fugitif qui gagnait une basilique. (Cf. *Ep.* 115, 1 — col. 430: « Is... ad hipponensem confugit ecclesiam; et ibi orat, ut confugientes solent, expectans quomodo per intercessionem nostram sua negotia terminaret. ») Mais les expressions dont use Augustin, spécialement dans les deux premiers textes, dépassent ce point de vue juridique pour évoquer le sein maternel de la communauté ecclésiale, dont

pective plus évoluée. Les termes « Maison de Dieu », « Temple », y visent immédiatement l'édifice matériel, qui est dit habité par Dieu et est mis dans la ligne des sanctuaires de l'Ancien Testament (41). Il serait intéressant de suivre depuis les origines jusqu'à la formation de cet office le développement de la théologie du culte chrétien sur ce point-test : le Temple. Sans prétendre même esquisser ici une telle étude (42), il nous est cependant permis

l'édifice sacré est comme la matérialisation. Il n'est pas indifférent de noter que dans tous ces textes la basilique est uniformément appelé « église ».

Sur le droit d'asile, voir encore, dans une autre perspective, *Ep.* 250, et le fragment annexe. Sur ce texte même on pourrait remarquer que l'expression « Domus fidei », qui y désigne l'église de pierre, est parfois appliquée à l'Eglise communauté des fidèles (cf. J. GAILLARD, art. *Domus Dei* du *Dict. de Spir.*, col. 1561). De l'étude de la législation relative au droit d'asile, comme de l'étude de la Dédicace elle-même, Mgr. BATIFFOL conclut également à une radicale coupure entre temples païens et églises chrétiennes (*De la Dédicace des églises*, dans *R. Sc. Ph. Th.* 1939, pp. 58-70).

(41) Pour ce dernier point, voir spécialement les Antiennes et Répons, ainsi que la monition de l'évêque aux fondateurs.

— « *Templum* » dans chacune des deux préfaces, avec cette affirmation: « Omnipotens et misericorrs Deus, qui... templa manu hominum facta nomini sancto tuo dicari tuaeque habitationis loca vocari voluisti... » Deux fois ailleurs, en particulier dans la collecte de la messe.

— « *Domus Dei* », « *Domus tua* »: dans la première Préface, la monition de l'évêque, et une Oraison, également très explicite sur l'habitation de Dieu dans cette demeure.

M. le chanoine MARTIMORT (*Maison-Dieu* 63, p. 93) reconnaît même une certaine ambiguïté des textes quand ils se réfèrent aux autels de l'Ancien Testament ou au Temple de Salomon. Il souhaite la disparition de certaines formules de saveur assez judaïque sur les vœux et les offrandes des fidèles, preuve de « la difficulté qu'il y a à demeurer dans la ligne stricte de l'économie chrétienne et à ne pas allégoriser les souvenirs du Lévitique ».

Ceci n'empêche évidemment pas le symbolisme de jouer largement, et de révéler dans une même perspective immense l'Eglise des hommes à travers son sacrement de pierre. Moins encore que s'il en étudie le texte dans son cabinet, le chrétien ne s'y trompera pas s'il participe pleinement à la célébration d'une Dédicace.

(42) Mentionnons seulement les enquêtes de I. DÖLGER, « *Kirche* » *als Name für den christlichen Kultbau...*, dans *Antike und Christentum*, 1950, pp. 161 ss., et G. GARITTE, *Dominicum*, dans *Miscellanea J. Gessler*, 1948, t. I, pp. 522-525, qui portent sur le vocabulaire. Très intéressante vue d'ensemble dans l'article déjà cité de Dom J. GAILLARD. Notons l'impression de singularité créée, dans le tableau comparatif des Ordines de Consécration des 7-9[e] siècles dressé par D. S. BENZ, par le Sacramentaire d'Angoulême qui, dans ses rubriques même (où, comme on sait, le symbolisme joue fort peu!) applique avec insistance à l'église à consacrer le terme de *temple* (*Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 7 bis 9 Jahrhunderts*, dans *Enkainia*, ouvrage collectif, Düsseldorf, 1956).

d'éclairer encore l'opinion d'Augustin, en évoquant la ligne de pensée dans laquelle elle s'insère.

La notion de culte comprend quatre éléments inséparables : un temple, un autel, un sacrifice, un sacerdoce. L'Ancien Testament magnifie en tous ses éléments le culte de Yahvé : religion du Rite, qui — la prédication des Prophètes le montre — n'était pas sans danger. Vint le Christ. La religion d'Israël s'abolit en quelque sorte en se sublimant, et le culte juif connut, chez les Apôtres et les premiers Chrétiens, comme plus tard chez les Pères, une double transposition : le temple, l'autel, le sacrifice, le Prêtre nouveau, c'était désormais, et c'était seulement le Christ. « Sublimation et unification magnifiques de toutes les figures : tous les instruments antiques de purification corporelle et imparfaite signifiaient, préfiguraient le Christ, tendaient vers lui, et ont été remplacés par lui, les ébauches par l'accomplissement » (43). Le temps des figures révolu, l'heure était au culte spirituel — et c'est la seconde ligne de pensée, qui semble voir le vrai Temple et le vrai autel, les véritables sacerdoce et sacrifice dans une réalité purement intérieure aux fidèles (44). L'interpréation du caractère « spirituel » du culte chrétien n'est cependant pas aussi simple.

(43) J. BONSIRVEN s.j., cité dans C. SPICQ o.p., *L'épître aux Hébreux*, Paris, 1953, IIe vol. p. 425.

Pour le *Temple* et l'*autel*, J. SCHMITT a étudié le mûrissement de cette pensée dans un très intéressant article: *Petra autem erat Christus*, dans *Maison Dieu* 29, p. 18 et ss. Pour les tout premiers milieux judéo-chrétiens de Palestine, les réalités salvifiques anciennes, dont le Temple et l'autel allaient retrouver aux temps messianiques leur pureté originelle, et demeureraient comme dans le passé signes de la présence salvifique de Dieu parmi son peuple. Pour les Fidèles de la Diaspora au contraire, la présence de Dieu sera désormais immédiate et plénière, sans liaison à quelque suppôt matériel: sanctuaire et autel perdront leur raison d'être. Paul enfin voit explicitement dans le Christ, « Seigneur Esprit », la suprême réalité de l'histoire, réalité unique de la communauté eschatologique. C'est cet enseignement que reprendra saint Jean.

(44) Cette ligne de pensée, qui s'amorce déjà chez les prophètes, s'épanouit chez les ascètes de Qumran: le vrai sacrifice, c'est la générosité du cœur; le sanctuaire spirituel, c'est la communauté elle-même. Pour le courant philosophique, stoïcien et philonien, le temple de Dieu est l'*âme* elle-même. Cf. M. FRAEYMAN, *Spiritualisation de l'idée du temple dans les épitres pauliniennes*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1947, pp. 410-411.

Car en fait, très vite se reconstitue dans le christianisme un ensemble sacramentel : l'expression rituelle du culte s'enrichit peu à peu jusqu'à retrouver une complexité et une splendeur comparables à celle des cérémonies du Temple Ancien. L'azyme aurait-il donc à nouveau fermenté ?

Ici s'éclaire la position de saint Augustin.

C'est l'un après l'autre et assez tardivement que les vocables cultuels de l'ancienne alliance retrouvèrent une place dans le langage chrétien. La réalité du sacrifice eucharistique elle-même alla quelque temps sans que le terme s'y appliquât (45). A l'époque de saint Augustin chacun

(45) « La Messe a été vécue comme sacrifice avant qu'on ait songé à l'exprimer clairement. » (D.B. Botte, *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*. dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, p. 119). Appliqué à l'eucharistie, le terme est absent du Nouveau Testament. Pour son apparition progressive chez les Pères, voir M. de La Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1921, *Elucidatio* XVIII, cap. 2: *De sacrificio corporis et sanguinis Christi ecclesiatico apud primos Patres*, p. 207 et ss.

Pour « Autel » entendu d'une table matérielle, les attestations les plus anciennes qu'apporte de La Taille sont celles d'Origène (*In librum Jesu Nave*, hom. 2, 1 et hom. 10, 3 — PG. 12, 833 et 881), de Tertullien (*De oratione* 19 — PL. 1, 1182) et de Cyprien (*Ad Demetrianum*, 12 — PL. 4, 553, et d'autres) (*Mysterium Fidei*, El. XIII, p. 163). Pour l'interprétation de θυσιαστήριον dans Héb. 13, 10, voir C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Paris, 1953, vol. 2, p. 425; pour le sens du terme chez Ignace d'Antioche, voir de La Taille, *op. cit.*, pp. 215 ss., et Noëlle Maurice-Denis et Robert Boulet, *Eucharisté, ou La Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, Paris, 1953, p. 468, n. 25.

On sait que dans le Nouveau Testament, les termes de « prêtre, sacerdoce » (ἱερεύς, ἱεράτευμα) sont appliqués uniquement à l'ensemble des fidèles (*I Pet*. 2, 5 et 9; *Ap*. 1, 6; 5, 10) et au Christ lui-même (*Héb*. 7, 11; 10, 21). Est-ce parallèlement, comme le pense J. Schmitt (*Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiastique*, dans *Etudes sur...* p. 77, n. 1); ou bien plutôt la première attribution étant pleinement dépendante de la deuxième, dans le contexte du « culte spirituel » ? La cohérence et l'unité des divers thèmes cultuels dans *I Pet*. 2, 5 semble postuler cette deuxième solution. (Cf. Congar, *op. cit*., pp. 208-211).

Πρεσβύτερος en tout cas n'inclut pas *de soi* une référence au sacrifice et au culte. « Ce n'est que postérieurement aux temps apostoliques que les prêtres et les évêques ont pris également le nom de *sacerdotes*, ἱερεῖς. » (A. Michel: art. *Prêtre* du D.T.C., col. 141). Le P. Gy o.p., au terme de son enquête, précise (*Vocabulaire antique du sacerdoce* dans: *Etudes sur...*, p. 143): « Nous pouvons raisonnablement conclure que le vocabulaire sacerdotal, ἀρχιερεύς, ἱερεύς, sacerdos, a été adopté par les chrétiens pour désigner leur hiérarchie au IIe siècle, à l'âge subapostolique », et d'ailleurs, « la notion de sacerdoce s'est développée en même temps que celle de sacrifice et en liaison directe avec elle ».

Quant aux basiliques chrétiennes, c'est à partir de Tertullien qu'on les

des termes était semble-t-il redevenu courant. Or s'il reconnaît, en dehors du Seigneur et du cœur des fidèles, un véritable sacrifice, s'il en appelle « autel » la table, et « prêtre » le ministre, il n'en est pas de même pour l'édifice sacré. Une double pente cependant l'invite : un ensemble de rapprochements et d'oppositions faciles et semble-t-il obvies, entre le Temple juif et les temples païens d'une part, les basiliques chrétiennes d'autre part ; l'habitude aussi, peut-être généralisée, d'appeler Temple ou Maison de Dieu les églises (46). Tout se passe comme si Augustin, pressentant sous ces rapprochements de profondes différences, et dans cette habitude le danger de voiler une vérité essentielle qu'il tient par-dessus tout à mettre en lumière parce qu'elle est pour lui la clé du christianisme, évite de céder à l'entraînement d'un symbolisme qu'il ne méconnait cependant pas totalement (47), et marque une nette réserve à l'égard des formules courantes. Cette réserve s'accentuant d'ailleurs avec les années. Plusieurs des textes cités dans cette étude révèleraient sans doute à l'analyse le même phénomène de « censure » détecté ailleurs par R. Laurentin à propos d'un problème théologique qui

nomma « *maison de Dieu* » (De *idololatria*, 7-2 — PL. 1, 669. Cf. D.J. Gaillard, art. cit. col. 1559 — encore est-ce dans un contexte polémique, et le terme est-il amené par un parallèle *a fortiori* avec les cultes païens et la fabrication des idoles). L'appellation de « *Temple* », elle-même soigneusement écartée par les premiers chrétiens, semble ne plus faire difficulté au début du IV[e] siècle (cf. *Dict. de Liturgie catholique. Encyclopédie Migne*, Paris, 1844, tome 8, art. *Eglise*, col. 513-514; nous n'avons pu utiliser les enquêtes plus précises de I. Dölger et de G. Garrite.) Ambroise, notons-le, use de cette appellation à l'époque de la conversion d'Augustin: *De Abraham* 1, 9, 80 (PL. 14, 450), à propos du tombeau qu'Abraham s'acheta: « Hoc autem ideo Abraham fecit, quia nondum erant hujusmodi Dei templa, in quibus fidelium Domino reliquiae condantur ». Voir aussi *Exhortatio virginitatis*, 2, 10 (PL. 16, 339 — an. 393); *De officiis*, 2, 28, 138 (PL. 16, 140).

(46) Cf. saint Hilaire: « consuetudo nostra vel Domum Dei solita est nuncupare, vel Templum » (Tract. in *Ps*. 126, 6 — PL. 9, 695). Le développement du thème traduit par ces habitudes de langage, comme d'ailleurs des autres thèmes parallèles auxquels il vient d'être fait allusion, est sans doute complexe, non uniformément chronologique, mais variant suivant les milieux et les mentalités théologiques. Voir déjà pour le Nouveau Testament: J. Schmitt, art. cité de « *Maison Dieu* ».

(47) Voir les textes cités, note 7.

n'est pas sans analogie avec celui qui nous occupe (48). Pour les textes pris dans leur ensemble, le phénomène est patent (49).

Il s'explique mieux, si l'on remarque les différentes notions que peut recouvrir le terme de « temple ». *Lieu mis à part et consacré à Dieu ;* premier sens possible de l'expression : « maison de Dieu » : l'appartenance. Saint Augustin accepte d'appliquer cette notion aux basiliques (50). *Lieu de prière :* tel est pour Augustin l'office essentiel des édifices chrétiens. Il ajoute : *où s'assemble l'Eglise ;* c'est la note caractéristique de la pensée chrétienne, qui la distingue de la conception juive et en bien des cas païenne d'une demeure de Dieu, lieu redoutable où le peuple n'avait pas accès (51).

Telle serait en effet la troisième acception du mot Temple, autre sens possible de l'expression « maison de Dieu » : *l'habitation.* Thème fondamental de la théologie

(48) R. LAURENTIN*: Maria — Ecclesia — Sacerdotium*, Paris, 1953, vol. 1, p. 85.

(49) Dans l'étude du P. GY déjà citée, une précieuse notation parallèle semble bien apporter à ces pages une confirmation. Même pour l'emploi du terme « sacerdos » appliqué aux prêtres, saint Augustin, quoique le faisant sien avec toute la netteté théologique désirable, est beaucoup plus réservé que ne le sont ses contemporains dans l'ensemble de l'Eglise latine. Et ceci (le P. Gy renvoie à D. ZAEHRINGER: *Das kirchleiche Priestertum nach dem heil. Augustinus*, Paderborn, 1931, pp. 115-118) pour sauvegarder, face à la doctrine donatiste, *le sens de l'action transcendante du Christ, seul prêtre véritable et unique médiateur* (art. cit. p. 140). C'est donc une même préoccupation qui détermine la cohérence de l'attitude d'Augustin en ces questions de vocabulaire.

(50) *Civ. Dei*, I, 1 (PL. 41, 14-15): « ...in sacratis [Redemptoris] locis... in locis Christi nomini dedicatissimis »; *S.* 336, 6 (PL. 38, 1475): « [ecclesiam] quam divino nomini hodie dedicamus ». Comparer l'inscripton contemporaine de Aïn-Ghorab, en Afrique (AIGRAIN, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, I, p. 83): « Hic domus dei nostri Xti *hic avitatio spiritus sancti paracliti...* »

(51) Le P. CONGAR, constatant que déjà dans l'Ancien Testament l'expression ἐκκλησία est presque toujours en relation avec le Temple, rappelle que « le Temple était, dans l'idéologie d'Israël, le lieu de la présence de Dieu au milieu du peuple et *le centre de réunion du peuple avec Dieu* » (c'est nous qui soulignons — art. *Eglise* du *Dict. de Spir.*, col. 373.) Pour aussi juste que soit cette vue, elle n'empêche pas que le *hiéron*, sanctuaire proprement dit de la Présence, n'ait été inaccessible au peuple.

du temple ancien (52), le seul que souligne saint Paul pour le nouveau (53). C'est à lui sans doute que pense Augustin, quand il veut voir dans les basiliques chrétiennes non plus des temples mais des églises. Entre ces dernières en effet, et le Temple juif, il y a solution de continuité. Le temple ancien entrait dans une économie figurative tendue vers l'avenir. Tout était image alors, et préparait le peuple hébreu et par lui l'humanité au monde des réalités. Désormais accomplie dans le Christ, l'habitation de Dieu parmi les hommes est vécue, non encore en plénitude mais en réalité, par le peuple qui le continue. C'est l'aboutissement, unique en sa complexité, du monde des figures anciennes. Et pour rejoindre la terminologie de la Dédicace en prolongeant dans sa propre ligne la pensée d'Augustin, on dira que si l'on consent à parler de temple à propos d'un édifice matériel, ce sera seulement en réfractant sur lui les privilèges qui sont en toute vérité ceux de l'assemblée qu'il renferme, dont il est devenu le symbole et comme le corps (54). C'est par ce détour seulement que se pourra comprendre l'application à l'édifice chrétien du monde des figures anciennes (55).

(52) Sans oublier toutefois les admirables textes qui, tout au long de l'Ancien Testament et au cœur même du récit des cérémonies de la Dédicace, affirment la transcendance de la Présence divine, qu'aucun lieu ne peut prétendre monopoliser: « Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici que les cieux et les cieux des cieux ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construire. » (*I Rois*, 8, 27). Cf. F. Louvel, *Le mystère de nos églises* dans *Maison-Dieu* 63, pp. 5-23.

(53) Cf. L. Cerfaux: *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2e éd., Paris, 1948, p. 112, n. 2, et M. Fraeyman, art. cit., pp. 407-412. Pour saint Paul, rappelons-le, le Temple est désormais la communauté elle-même (*Eph.* 2, 19 ss.; *I Cor.* 3, 9-17; *II Cor.* 6, 16), parce que c'est là, comme d'ailleurs en chaque chrétien (*I Cor.* 6, 19) que Dieu habite. Il n'est nullement question de temple matériel dans le Christianisme.

(54) Le rapprochement entre l'église qui contient l'Eglise, et le corps qui contient l'âme est suggéré — avec bien des nuances — par Augustin lui-même. Cf. *In Hept.* 81 (PL. 34, 711). Voir aussi la citation de Varron dans la *Cité de Dieu*, 7, 5 (PL. 41, 198).

(55) Extension analogique (« verbo translato » dirait Augustin: *ép.* 187, 13, 39 — PL. 33, 847) parallèle à celle dont parle de La Taille à propos de l'autel : « Igitur Christus non per analogiam ad materialia ecclesiarum nostrarum altaria dicitur altare, sed omnino ista per analogiam ad ipsum » (*op. cit.*, p. 164). Plus haut, le P. de La Taille unit dans le même raisonnement Temple et autel: « Re quidem vera, unum nobis tem-

Et pourtant une analogie plus directe est possible ; elle est peut-être même celle qui a eu le plus grand poids sur la pensée chrétienne. Car le Temple est encore — et c'est un dernier sens — *le lieu du Sacrifice* (56). Saint Augustin ne l'a pas ignoré, et son refus d'exploiter un parallèle qu'il a pourtant entrevu (56), ici encore a une signification positive.

Si c'est par l'idée de sacrifice et d'autel que s'est faite la transition entre une ecclesia-lieu de réunion et de prière, et une église-Temple, il apparaît plus clairement comment l'Eucharistie est vraiment et en un sens absolu au principe du culte chrétien, comment elle l'établit dans sa réalité spécifique, transcendante par rapport à tout culte, païen et même juif. Suivant cette ligne également il y a coupure entre les figures anciennes et les « Sacramenta » nouveaux. En même temps qu'à la Loi, c'est à tout l'appareil du Temple, et en un sens au Culte même, que l'humanité est morte avec le Christ.

La « Loi » que Paul déclare déchue, c'est, au-delà des prescriptions judaïques, le Décalogue et la Loi morale elle-même en tant que s'imposant à l'homme du dehors. Et pourtant les épîtres pauliniennes abondent en préceptes pour les chrétiens. C'est que, pour le fidèle « vivant » du moins, leur signification est désormais tout autre : ils sont la simple manifestation des exigences d'une réalité anté-

plum et altare verum est Christus, per quem unum defertur Deo vera veri sacerdotis hostia. Nec proinde competit materialibus nostris fabricis augusta illa ratio, nisi in quantum deputatae sunt ad repraesentandum Christum » (p. 163). Dans la perspective d'Augustin, ce serait, pour le Temple, à la fois du Christ et de son *Corps ecclésial*, plus directement même de ce dernier, que se tirerait l'analogie.

(56) C'est le sens retenu par saint Pierre: *I Pet.* 2, 1-10. Cf. Cerfaux, *loc. cit.* DANIÉLOU: *Le signe du Temple*, Paris, 1942, p. 29: « L'église de pierre n'est pas dans la suite du Temple, mais de la synagogue: elle est assemblée, *ecclesia*, réunion. Ou plutôt elle prolonge à la fois l'un et l'autre, puisqu'elle est aussi le lieu normal du sacrifice. »

(56) Cf. *Ep.* 29, 4 (PL. 33, 115): « adjunxi deinde ipsum carnalem populum Judaeorum, *in illo templo, ubi nondum corpus et sanguis Domini offerebatur*, non solum vinolenta, sed nec sobria quidem unquam celebrasse convivia. »

rieure, qui seule en rend possible l'accomplissement : la vie dans l'Esprit, l'Esprit d'Amour, l'Esprit du Christ, seule Loi nouvelle du chrétien (58).

En un sens analogue, ce qui est aboli avec le Christ, c'est non seulement le rituel judaïque du Temple, mais le culte rituel lui-même, en tant qu'il traduit sensiblement l'hommage d'un homme ou d'un groupe d'hommes à la divinité. Non pas que le chrétien soit aucunement dispensé de cet hommage. Bien plus, un des thèmes chers aux premiers convertis juifs venus de la diaspora, était « le thème du caractère cultuel essentiel à la communauté messianique » (59) et saint Augustin lui-même n'assignera pas d'autre but à la Maison de Dieu, au Temple de Dieu, à la Cité de Dieu, « quae tota constituta est ad colendum unum Deum » (60). Mais la « Religion » du Fils est seule agréée désormais: « Tu n'as plus voulu ni holocauste ni sacrifices ; j'ai dit : « Me voici » (61). Et si le Christ a renfermé l'hommage religieux qu'il rend au Père dans le sacrifice transmis aux siens de son Corps et de son Sang, c'est pour qu'il n'y ait plus désormais parmi ses fidèles d'autre sacrifice ni d'autre culte que les siens. Dès lors, la religion des hommes ne saurait être qu'extension, participation sacramentelle à la Religion du Christ, qui, en Lui,

(58) S. LYONNET: *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon saint Paul*, *Christus*, 4, octobre 1954, pp. 6-27. Cf. *Ep.* 196 (PL. 33, 892 ss.): les Pélagiens « judaïsent » par leur notion de la Loi, qui ignore la grâce. — Voir encore le cas parallèle du « commandement nouveau », qui n'est tel, dit Augustin, que par son principe: l'imitation du Christ, et finalement par les liens nouveaux qui unissent désormais les hommes au Christ et dans le Christ — fils dans le Fils — comme les membres à leur tête (*In Jo.* 65, 1 et 2 — PL. 35, 1808-1809).

(59) J. SCHMITT, *art. cit.* des *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, p. 50; pour saint Paul, cf. A.M. DENIS, *Fondation apostolique et liturgie nouvelle en Esprit*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1958, p. 655

(60) *Ench.* 56, 65 (PL. 40, 258-259). On voit d'ailleurs en quel sens *plénier* doit être entendu ce culte. « Pour saint Augustin, le *cultus* ou la vertu de Religion, n'est pas une vertu entre les autres vertus, comme nous sommes habitués à la considérer; c'est l'acte total, complet, par lequel la créature rend ce qu'elle doit à son Créateur, c'est-à-dire se rapporte à Lui totalement. » (Y. de MONTCHEUIL, *Mélanges Théologiques*, Paris, 1951, p. 59).

(61) *Héb.* 10, 8-9.

était déjà celle de l'humanité appelée à devenir son Corps. Et c'est à partir du germe eucharistique que s'est développée cette religion de la Loi nouvelle (62). Au caractère *relatif* du sacrifice eucharistique, qui signifie directement non le sacrifice intérieur de l'Eglise mais le sacrifice du Seigneur (63), elle devra cette essentielle référence au Christ, qui ne la caractérise pas seulement, mais la *constitue*. « Comparativement à la religion mosaïque, le culte introduit dans le monde par le Verbe Incarné est totalement nouveau... Contrairement au culte ancien, figuratif et cérémoniel, le culte nouveau est *christique et sacramentel* » (64).

Cette vue de la Liturgie chrétienne comme radicalement originée dans l'Eucharistie, et recevant de la nature « relative » de cette dernière sa signification spécifique, nous semble plus que justifier, exiger une lecture christologique — au sens du *Christ Total* — de tous les textes vétéro-testamentaires que l'Eglise fait siens dans sa prière. « Chantez à Dieu dans vos cœurs (ou de tout cœur) par des Psaumes, des hymnes, ...et quoi que vous fassiez ou disiez, que ce soit *au nom du Seigneur Jésus* » (Col. 3, 16). C'est au sens fort qu'il faut entendre cette dernière incise. Nous avons là une des applications les plus caractéristiques — et chères à Augustin — de cette loi qui nous paraît avoir présidé au passage entre l'Ancien et le Nouveau Testament : le culte ancien s'abolit dans le Christ, en qui plusieurs de ses éléments, même dans une reprise matériellement identique, retrouvent une vie radicalement nouvelle. « Au moment où disparurent les choses pour lesquelles ce peuple charnel, soumis à la royauté de David,

(62) Dialectiquement du moins, car de fait nous voyons au début de l'Eglise la fraction du pain voisiner avec la participation à la Liturgie du Temple (*Act.* 2, 46). Au moins chez certains groupes, car les premiers chapitres des Actes témoignent à cet égard de tendances diverses (cf. *art. cit.* de J. Schmitt, dans les *Etudes sur...* p. 78, n. 1).

(63) Y. de Montcheuil, *op. cit.* pp. 54-55. Pour la place de cette idée chez saint Augustin, J. Lécuyer, *art. cit.*, pp. 909-910.

(64) ...et la suite. F.-M. Braun, *art. cit.*, pp. 501-502. Cet article dégage les caractères du culte chrétien à partir des textes de saint Jean.

louait Dieu — tout le déroulement des promesses temporelles, figure et prophétie des temps futurs — les hymnes de David disparurent aussi, *non pas les hymnes du Fils de Dieu, mais les hymnes du fils de Jessé* » (65). C'est l'intuition même qui faisait entendre à Augustin la voix du Christ dans chaque Psaume chanté par l'assemblée chrétienne.

Et l'épithète de *spirituel*, appliquée au culte nouveau, loin de restreindre aux seuls actes intérieurs ou à la vie morale dans son ensemble l'hommage agréé par Dieu désormais, ne signifie au fond pas autre chose que cette essentielle animation par le Christ ressuscité et son Esprit de la personne même de chacun de ses membres, laquelle, pour revêtir un caractère cultuel coextensif à toute son activité, ne s'en exprime pas moins dans une activité sacramentelle, grâce à quoi jour après jour elle fait sien l'Unique Sacrifice, et passe peu à peu tout entière dans la Pâque de son Seigneur (66).

Il faudrait signaler encore la liaison désormais organique entre le culte et la vie de charité et d'unité au niveau des relations fraternellles. Beaucoup plus que d'une exigence, c'est d'une véritable et mutuelle implication d'ordre quasi-ontologique qu'il faudrait parler, l'Eucharistie étant indissolublement Sacrifice sacramentel et koinônia (67). Mais cet aspect apparaîtra plus clairement dans la seconde partie de notre étude.

On voit dès lors comment des termes de Religion, Culte, Sacrifice, Temple, empruntés au vocabulaire sacré universel et singulièrement judaïque, on ne pouvait user à propos des réalités chrétiennes sans faire éclater les catégories de philosophie religieuse qu'ils recouvraient (68).

(65) *Ps.* 72, 3 (PL. 36, 916-917).

(66) Ici surtout il faut renvoyer aux magnifiques pages du P. Congar, *op. cit.*, pp. 178-180 et 212-220.

(67) Cf. *Act.* 2, 42 ; *I Cor.* 11, 17-34.

(68) Ce fait ne serait-il pas pour quelque chose dans le malaise qu'éprouvent plusieurs théologiens devant la place assignée par saint Thomas à la vertu de Religion ? (cf. un bon *status quaestionis*, quoi qu'il en soit de la solution finalement adoptée par l'auteur, dans M. SANCHEZ, *¿ Donde situar el tratado de la virtud de religión ?*, dans *Angelicum*, 1959, pp. 287-320).

Même sous une similitude d'apparences, tout était désormais nouveau (69).

Telle est finalement la leçon des réticences d'Augustin en matière de terminologie (70). Elle germe d'une mentalité, non seulement suprêmement en garde contre tout ritualisme (71), mais attentive surtout au caractère spirituel du culte chrétien, qui, tout à la fois adoration d'un Dieu transcendant que ne limite aucune enceinte (72), et sacrement de la charité du Christ, unique Loi et Vie

(69) Et de même que pour étudier le sacrifice de la Messe la méthode est sans doute imparfaite — quoique partiellement inévitable — qui consiste à partir d'une définition élaborée du Sacrifice, ainsi pour l'étude du *Temple chrétien.* Nous rejoignons ici la conclusion du P. J. Lécuyer, dans son travail déjà cité sur le sacrifice selon saint Augustin: « Le point de départ et le point d'arrivée de la théologie augustinienne du sacrifice est bien l'unique sacrifice du Christ. Toute lumière vient de là, et on ne saurait trop y insister; si les pages célèbres du livre X du *De civitate Dei* peuvent donner l'impression d'un cheminement différent de la pensée, cela est dû au but particulier du livre, qui veut réfuter les Platoniciens, et qui part donc d'une définition philosophique et abstraite du sacrifice. Mais nous pensons que ce serait déformer la pensée d'Augustin, que de réduire le sacrifice du Christ à n'être qu'un cas particulier, si privilégié qu'on l'affirme, dans l'ensemble des vrais sacrifices » (*loc. cit.*, p. 914).

(70) Voir le sermon sur le Psaume 95, 1, 2 et 10 (PL. 36, 1227, 8 et 1233): Le Temple de Salomon y résume l'économie ancienne, « vetustas » qui devait être détruite de fond en comble (non relirquetur lapis super lapidem), pour que s'édifie la « novitas ». Au cantique ancien (vetus canticum) s'oppose le cantique nouveau, dont le chant scande la construction du nouveau temple, et qui n'est autre que le « commandement nouveau » de la charité, résumant, lui, l'alliance nouvelle. *Le Temple de Salomon est donc ici la figure, non du Christ et de son Eglise, mais des constructions déjà en ruine que cherchent à élever les Donatistes* (*ruina illa vetus, cujus umbram habebat templum illud vetus*, 2, 1228). Tant il est vrai que si Augustin a, plus que tout autre, après son expérience manichéenne, perçu et défendu la continuité des deux testaments, il n'en a pas marqué avec moins de force la nécessité d'un renouvellement total des cadres religieux même les plus légitimes, pour faire passage de l'un à l'autre. Et ceci même si ses perspectives ne lui ont pas toujours permis de valoriser suffisamment et de caractériser la différence entre l'efficacité des *sacramenta* anciens et des Sacrements nouveaux, entre la grâce des chrétiens et celle des anciens justes. (par ex. G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament. Position du problème, Documents patristiques*, dans *Eph. Th. Lov.*, 1947. Pour S. Augustin, pp. 548-552.)

(71) Cf. G. Philips: *Le Christ Chef et son Corps mystique*, dans *Aug. Mag.*, vol. 2, pp. 805-815, spécialement 814.

(72) *Ep.* 78, 3 (PL. 33, 269); *Ep.* 137, 14 (PL. 33, 837).

des membres de son Corps, — est fait d'un petit nombre de symboles simples et sans éclat (73).

D'autres ont déjà chanté avec enthousiasme le témoignage des églises à la majesté de Dieu (74) ; plus tard, la Liturgie soulignera le caractère sacramental de l'édifice consacré. A travers ces enrichissements, et pour empêcher qu'ils ne voilent jamais l'essentielle doctrine du Christ-total Temple unique, hors de laquelle ils n'auraient plus pour nous aucune signification, la leçon d'Augustin demeure.

C'est pour en percevoir tout le côté positif qu'il nous faut maintenant étudier avec lui l'Eglise Maison de Dieu.

Dominique SANCHIS o.s.b.

(*à suivre*)

(73) Cf. VAN DER MEER : *op. cit.*, vol. 2, p. 15 ss., spécialement les textes cités p. 17. « Au jugement d'Augustin, dit l'auteur, la liturgie était donc non pas riche mais simple ; elle n'éblouissait pas, mais illuminait. Les mystères chrétiens sont sobres et peu nombreux » (p. 17).

(74) On pense aux enthousiasmes du panégyriste de la basilique de Tyr, qui emploie plusieurs fois le mot νεώς pour désigner l'édifice sacré (Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, 10, 4 — éd. Sources Chrétiennes, Paris, 1958, pp. 81-104 ; cf. note de Bardy, p. 94), et l'on se demande si l'atmosphère constantinienne de résurgence triomphale des églises chrétiennes, maisons du vrai Dieu face aux temples des idoles (cf. les paragraphes d'introduction, 2 et 3, pp. 79-80), ne constitua pas le terrain le plus favorable à une généralisation du vocabulaire nouveau, au risque parfois d'un certain gauchissement de la pensée. Eusèbe du moins — car il semble bien être l'auteur du panégyrique — insiste longuement et d'admirable façon sur la construction du Temple vivant (n. 22, p. 88 ; n. 55 et ss., pp. 99 et ss.).

Les Citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade (1505-1589)

(suite)

II

Il ne faudrait croire pour autant que Louis de Grenade adhère complètement à la doctrine du Portique. Bien qu'il le fasse rarement, il sait de temps à autre dénoncer les erreurs qu'elle contient et mettre en garde ses auditeurs contre ce qu'elle renferme de pernicieux.

Déjà dans la préface de ses *Collectanea philosophiae moralis* il prend soin de signaler que son admiration pour Sénèque n'est pas sans réserve : « Celui-ci, dit-il, si zélé pourtant en faveur de la vertu, défend avec ardeur les erreurs des stoïciens ; il enseigne la fatalité et l'apathie ; il ne montre aucune différence entre ce qui est honnête et ce qui est honteux ; il place le bien suprême de l'homme dans la seule et nue vertu, quoi qu'elle ne soit pas la fin dernière, mais seulement la voie la plus droite pour y arriver ; loin même de condamner le suicide, il l'approuve et même il le loue tellement dans Caton qu'il dit que de sa blessure a coulé plus de gloire que de sang » (75).

Les sermons reprennent ces condamnations.

(75) *Œuvres*, t. IX, p. 10-11, *Collectanea*, fol. 12-13.

L'une porte sur le dogme de la Providence. « Sénèque, dit Louis de Grenade, était convaincu que les hommes étaient trop peu de chose devant Dieu pour que ce souverain Maître les ait eus en vue en créant les corps célestes ou en leur imprimant leur mouvement : « Nous nous estimons trop nous-mêmes, dit ce « philosophe, si nous nous croyons assez importants pour que « Dieu ait mis en mouvement les corps célestes à cause de nous. « En vertu des lois qui leur sont propres, ils n'obéissent qu'à « l'ordre éternel ». Celui qui ne croyait pas que les corps célestes, répond l'orateur sacré, eussent pu être créés pour le service de l'homme, qu'eût-il dit s'il avait su que non seulement le soleil et les astres ont été faits pour l'homme, mais que le Créateur de toutes choses s'est fait lui-même leur serviteur, qu'il leur a lavé les pieds et que pour eux il a été crucifié entre deux voleurs » (76). La réponse, on le voit, se fait à partir de la Foi, non à partir de la raison. C'est à partir des faits que la réfutation de cette erreur se développe dans un autre sermon. Louis de Grenade commence par prouver grâce à des « exemples que Dieu s'occupe de tout ce qui concerne ses serviteurs », et c'est après qu'il dénonce Sénèque, qui « ne croit pas digne de la Providence de s'abaisser à des soins aussi minutieux » (77).

Seconde erreur, qui découle de la première : la fin dernière de l'homme. C'est là que les anciens ont tous choppé : deux cent quatre-vingts opinions selon S. Augustin (78). Celle des stoïciens paraît s'être plus approché de la vérité : ne placèrent-ils pas le bien suprême dans la vertu ? Assurément, concède Louis de Grenade, cette haute estime que ces philosophes professaient pour la vertu, est digne d'éloge. Mais ils se trompaient cependant en ce qu'ils prenaient pour le bonheur même ce qui n'en est que le moyen, aussi mal avisés que le serait un laboureur, qui, dans ses travaux, n'aurait d'autre fin que de cultiver la terre. La culture, en effet, est l'office du laboureur, mais elle n'est pas la fin qu'il se propose ; cette fin, c'est d'obtenir une abondante moisson ; de même la vertu n'est pas le bonheur, mais elle en est le moyen le plus certain ». Louis de Grenade réfute ensuite d'autres erreurs sur le même thème, puis il conclut : « Les efforts de tous les philosophes ont été vains et inutiles, puisque aucun d'eux n'a pu jusqu'ici trouver le bonheur,

(76) *Œuvres*, t. III, p. 380, *Premier sermon pour le vendredi saint*.

(77) *Ibid.*, t. VII, p. 600.

(78) *De civitate Dei*, lib. XIX. Cette parole de S. Augustin eut une grande fortune au XVII[e] siècle ; on la retrouve dans Montaigne et dans Pascal ainsi que dans la plupart des apologistes de l'époque pour montrer l'impuissance relative de la raison.

c'est-à-dire la fin de la vie humaine. La cause de toutes leurs erreurs a été qu'ils se sont obstinés à chercher dans la vie présente cette fin de l'homme qu'il fallait chercher dans l'autre. Or, ne connaissant pas cette fin, ou la plaçant où elle n'est pas, quelle direction religieuse et morale pouvaient-ils imprimer à la vie ? (79). Cette ignorance de la fin devait nécessairement égarer toute philosophie et toute habileté humaine à travers les plus épaisses ténèbres et les livrer à toutes sortes d'incertitudes et de fluctuations » (80). Telle est l'erreur fondamentale, dont les autres vont découler.

La première n'est autre que le pélagianisme; Louis de Grenade ne donne pas ce nom, qui aurait sans doute paru étrange à ses auditeurs; mais il n'est pas douteux que cette hérésie est visée; ce n'est pas non plus Sénèque qui est en jeu, puisque celui-ci a reconnu la nécessité du divin secours (81); les stoïciens n'en sont pas moins condamnés, cette fois dans la personne de Cicéron; ce philosophe ne dit-il pas « qu'il y a dans notre âme des semences innées de vertu ? ». « Si nous les laissons se développer librement, conclut-il, la nature elle-même nous conduira jusqu'à la vie heureuse ». L'argument est présenté sous une autre forme: « La vertu étant une disposition de l'âme conforme à la droite raison, quoi d'étonnant que la créature raisonnable se sente entraînée vers elle par une inclination secrète »; d'où la conclusion stoïcienne « que la fin de l'homme est de vivre conformément à la nature ». Dans sa réponse, Louis de Grenade ne fait pas allusion à la faiblesse humaine, effet du péché originel; il se contente d'alléguer le caractère surnaturel de la vie chrétienne: « Mais comme la foi et l'espérance, dit-il, s'élèvent bien au-dessus de la raison elle-même, on ne saurait dire combien difficilement les hommes pieux eux-mêmes atteignent à ces hauteurs » (82).

Les stoïciens se sont également trompés en ceci que pour eux tous les péchés sont d'égale gravité. Par deux fois Louis de Grenade revient sur cette erreur. La première avec une certaine timidité, comme s'il craignait que ses auditeurs ne profitent de cette distinction pour se permettre les fautes légères: « Les stoïciens, dit-il, n'admettaient pas de distinction entre les péchés; ils les jugaient tous égaux et ne voulaient pas qu'il y eût

(79) Louis de Grenade renvoie à *Jean*, XIV, 5: « Thomas lui dit: Seigneur, nous ne savons pas où vous allez: comment donc en saurions-nous le chemin ?. »

(80) *Œuvres*, t. VIII, p. 357, 359, *Premier sermon pour la Toussaint.*

(81) Cf. *supra*, note (62).

(82) *Œuvres*, t. V, p. 224, *Deuxième sermon pour le sixième dimanche après la Pentecôte.*

de différence entre un crime et une erreur »; ils prend soin d'ajouter: « Pour nous, quoique nous admettions qu'il existe une grande différence entre les péchés, cependant nous disons que la prudence veut que nous nous gardions des plus petites fautes comme des plus grandes » (83). Une autre fois il dénonce cette erreur avec beaucoup plus de vigueur: « Les stoïciens affirmaient que toutes les fautes sont égales, parce que toutes nous éloignent de la même manière du bien et que, le péché étant la mort de l'âme, il n'y a pas de degré dans la mort. On ne peut pas raisonner ainsi au sujet de la mort spirituelle, répond Louis de Grenade; le péché est un acte d'opposition à la loi de Dieu, par lequel l'homme, cédant à l'amour des choses terrestres s'éloigne du souverain bien dont il est appelé à jouir; or, comme il y a des péchés qui nous éloignent des choses de Dieu, en nous attachant plus vivement aux choses charnelles, il en est par là qui sont plus graves, d'autres qui le sont moins » (84).

Enfin dernière erreur stoïcienne: l'apathie. Une fois Louis de Grenade, s'en défend comme d'un reproche qu'on pourrait lui faire: « Nous ne sommes pas, dit-il, les apologistes de l'insensibilité insensée des stoïciens, qui voulaient étouffer toute affection chez les hommes et en faire comme des souches, ce que condamne l'Apôtre » (85). Une autre fois il est beaucoup plus affirmatif: « les stoïciens, dit-il, condamnent toutes les affections et soutiennent qu'elles nous ont été données en vain »; aussitôt il se récrie avec force et il donne la raison de son refus: « Il est clair, répond-il, que cette disposition à la pitié a été mise en nous par la Providence, pour nous exciter à soulager les malheurs de nos frères » (86). Et dans ses *Collectanea* il a retenu cette remarque de Stobée: « Le syrien Euphrates, ayant perdu son épouse, s'écriait: « O philosophie, tes préceptes sont tyranniques: tu veux qu'on aime, et si on perd l'objet de son amour, tu défends la douleur et les larmes » (87).

Malgré ces défaillances, Sénèque présente cependant un point de départ possible pour une vertu plus haute; ce qu'il a vu de vrai, sur le plan humain, s'entend, peut déjà servir de base, puisqu'en cela il se rencontre avec le christianisme; mais cela même qui lui a échappé, qu'il n'a pas vu, qu'il n'a pu voir,

(83) *Œuvres*, t. V, p. 167, *Deuxième sermon pour le cinquième dimanche après la Pentecôte.*

(84 *Ibid.*, t. III, p. 140, *Premier sermon pour le mercredi après le dimanche de la Passion.*

(85) *Ibid.*, t. II, p. 365, *Deuxième sermon pour le mercredi de la seconde semaine de carême.*

(86) *Ibid.*, t. V, p. 552, *Premier sermon pour le quinzième dimanche après la Pentecôte.*

(87) *Ibid.*, t. IX, p. 646.

est comme une invitation à un approfondissement, un appel à une vie plus haute. Voici, par exemple « un précepte de la philosophie chrétienne : « Il faut, dit Sénèque, nous proposer pour « fin le souverain bien, il faut y tendre, y rapporter tous nos « actes, toutes nos paroles, comme les navigateurs dirigent leur « course sur quelque astre ». Mais, ajoute Louis de Grenade, quel est ce souverain bien ? Ce n'est pas Sénèque qui nous l'apprendra. lui qui se bornait au seul honnête. C'est S. Augustin qui dit : « Puisque Dieu t'a donné des grâces, c'est-à-dire t'a « donné gratuitement, n'aime pas Dieu par intérêt. Que lui-« même soit ta récompense » (88).

Ainsi se fait l'articulation. Comme plus tard chez S. François de Sales. comme chez les humanistes chrétiens du XVII[e] siècle français, Sénèque sert de marche-pied.

— III —

Il n'est pas étonnant dès lors qu'à l'aide de ce grand psychologue qu'est Sénèque, Louis de Grenade parte de l'analyse du cœur humain, pour rejoindre S. Paul lui-même. « Entre toutes les affections du cœur humain, dit-il, l'amour de soi, au témoignage des philosophes, tient la première place. De lui en effet, comme de leur source, dérivent les autres mouvements, les autres passions de l'âme et nos désirs divers. Aussi ne courrait-on pas risque de se tromper en comparant l'amour-propre au tronc d'un arbre et les autres passions aux branches qui sortent de cet arbre. Or, cette affection nous a été donnée par Dieu, auteur de la nature, pour nous protéger et nous conserver. Voilà pourquoi, ajoute Louis de Grenade, voilà pourquoi les stoïciens, au dire de Sénèque, disent que Dieu même a confié toutes les créatures à cet amour comme à un guide. Cette disposition fait que l'homme, qui n'est pas encore animé de l'esprit divin, cherche avidement, en toutes circonstances et en toute affaire, son avantage et sa gloire et que cette perspective est à peu près la seule qui le mette en mouvement. Ainsi Dieu se sert souvent de cette amorce pour attirer les hommes à lui, mais il s'en sert en telle sorte que commençant par la chair, ils finissent par l'esprit et qu'ils peuvent dire avec l'Apôtre : « Si nous avons connu Jésus selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière » (89). C'est une montée qui nous est ainsi décrite : « Le maître n'est pas pour le serviteur, mais le serviteur pour le maître ; le cavalier n'est pas pour le cheval, mais le cheval

(88) *Ibid.*, t. II, p. 50, *Premier sermon pour le vendredi après les cendres.*

(89) *Ibid.*, t. IV, p. 191, *Deuxième sermon pour le dimanche de Pâques.*

pour le cavalier; ainsi notre âme n'est pas faite pour ce qui lui est inférieur, mais au contraire ce qui est en dessous d'elle, doit lui être soumis. C'est donc avec raison que Sénèque nous montre dans une habile gradation tous les êtres extérieurs créés pour le corps, le corps pour les sens, les sens pour l'âme et finalement l'âme pour contempler et aimer la beauté divine » (90).

Comment donc Louis de Grenade va-t-il utiliser cet amour propre pour le faire monter de la chair à l'esprit, de la terre au ciel ?

L'on pourrait croire qu'en précurseur de Pascal, il opposera la grandeur et la petitesse de l'homme pour aboutir à des antinomies, qui, avec le secours de la grâce, seront l'occasion d'un acte rédempteur d'humilité. De fait, on pourrait trouver chez lui certains éléments d'une apologétique pascalienne. Voici un texte qui, avec l'appui de Sénèque, rappelle l'humaine dignité (91); d'autres qui, toujours avec l'appui de Sénèque, rappellent l'humaine bassesse (92). Certains concernent la brièveté de la vie (92°), d'autres l'incertitude de la mort (93); certains

(90) *Ibid.*, t. VII, p. 646-647, *Premier sermon pour la fête de l'Assomption.*

(91) *Ibid.*, t. VIII, *Premier sermon pour la fête de S. Michel-Archange*, p. 177: « Si vous admirez cette grande dignité humaine que révèlent les saints livres, combien ne serez-vous pas plus étonnés quand je vous dirai que c'était là un dogme de la philosophie stoïcienne ? Voici ce que dit à ce propos Sénèque dans l'une de ses Epîtres:...

(92) *Ibid.*, t. III, p. 55, *Deuxième sermon pour le mercredi après le quatrième dimanche de carême:* « Car, comme le disait très bien Sénèque, beaucoup de choses tirent leur grandeur, non de ce qu'elles sont grandes en elles-mêmes, mais de ce que nous sommes petits. C'est notre petitesse qui nous fait trouver longue la vie »; cf. *Psaume* XXXVIII, 7. *Ibid.*, t. VI, p. 330-331, *Oraison funèbre où l'on traite de l'homme et de ses diverses misères. Ibid.*, t. VI, p. 39, *Deuxième sermon pour le seizième dimanche après la Pentecôte:* « Notre petitesse, dit Sénèque, donne de la grandeur à beaucoup de choses qui ne sont pas grandes par elles-mêmes ». *Ibid.*, t. VI, p. 545, *Troisième sermon pour la fête de S. Jean l'Evangéliste:* « Ces biens que l'on appelle vulgairement biens de la fortune, paraissent donc grands aux âmes étroites et petites, mais une âme grande n'estime grand que ce qu'elle estime en effet digne de ce nom. De là cette réflexion de Sénèque: Sachez qu'il n'est rien que nous devions admirer hormis notre âme pour laquelle rien n'est grand, si elle est grande »; cf. *Proverbes*, I, 22.

(92°) *Ibid.*, t. I, 287-288, *Premier sermon pour la fête de la Circoncision:* « Ecoutez là-dessus l'un des plus célèbres philosophes du paganisme: « La plupart des hommes disent: A cinquante ans j'irai vivre dans la retraite; à soixante ans je renoncerai aux emplois. Eh! Qui vous a donné l'assurance d'une plus longue vie ? Qui permettra que tout se passe comme vous l'arrangez ?... »; cf. *Matthieu*, XXIV, 48-51; *Luc*, XII, 20; *Ecclésiastique*, IX, 12.

(93) *Ibid.*, t. II, p. 403, *Deuxième sermon pour le vendredi de la deuxième semaine de carême:* « Le jour de leur perte s'approche, les moments de leur ruine s'avancent » (*Deutéronome*, XXXII, 35). « Les destinées, comme dit Sénèque, ne connaissent aucun ordre, pour que les vieil-

soulignent la difficulté d'être vertueux (94), la dure condition (95) et la misère de la vie terreste (96). Mais ce sont là des textes épars, qui n'ont rien de systématique et qui sont compensés par un robuste optimisme, par une saine confiance en la raison. Ils ne sont pourtant pas à négliger; ils sont là pour provoquer l'humilité nécessaire, et pour aider à mieux accepter les arguments essentiels.

Nous devrions plutôt dire: l'argument essentiel, qui est en somme un argument *a fortiori*, et qui peut se réduire à cette formule générale: si un païen comme Sénèque pense ou agit de la sorte, à combien bien plus forte raison doivent le faire des rachetés de Notre Seigneur Jésus-Christ. « Eh quoi, s'écrie Louis de Grenade, le Sauveur n'exigerait pas de nous ce que la philosophie païenne exigeait de ses adeptes ? Vous connaissez le mot de Sénèque: « Soyez extérieurement comme le vul« gaire; au fond n'ayons avec lui aucune ressemblance ». C'était demander une perfection de vie de laquelle tous les hommes ne sont pas capables. Après cela, que demandera aux chrétiens la philosophie évangélique ?... Certes, la philosophie chrétienne est autrement parfaite que la philosophie du paganisme: elle vous suggérera d'autres pensées, d'autres désirs, d'autres règles de conduite, d'autres vues sur les événements humains » (97). Telle est l'argumentation générale.

« lards partent plus tôt et les jeunes plus tard; souvent tout paraît à rebours, « et nous ne pouvons plus que constater les desseins inscrutables de la « volonté divine ».

(94) *Ibid.*, t. II, p. 323, *Deuxième sermon pour le deuxième dimanche de carême:* « Ce qui fait dire à Sénèque: « Comme les vertus longtemps « conservées, ne se perdent guère et qu'il est facile de les garder; de même « quand on ne les a pas, il est difficile de les acquérir, parce que le pre« mier mouvement d'une âme faible et malade est de redouter ce qu'elle « ne connaît pas ».

(95) *Ibid.*, t. IV, p. 243, *Troisième sermon pour les Rogations:* « Combien est misérable la condition de notre vie... Sénèque trouvait la vie humaine si misérable, qu'il n'hésita pas à dire: « Personne ne voudrait de « la vie, si on la connaissait en la recevant ». *Ibid.*, p. 245: « Je vous veux mettre sous les yeux ce que Sénèque a écrit sur ce sujet. Il commence donc par se plaindre du pouvoir absolu de la fortune sur nous: « Nous sommes « sous la tyrannie dure et inflexible de la fortune... ».

(96) *Ibid.*, t. VI, p. 175, *Deuxième sermon pour le vingtième dimanche après la Pentecôte:* « Voici sur ce sujet des vers de Sénèque dans son Octavie: « O fortune puissante, pourquoi lorsque j'étais content de mon « sort, me séduisant par ton sourire perfide, m'as-tu élevé au sommet des « honneurs pour me précipiter ensuite et me mettre en face de tant de « craintes?... » Ainsi s'exprime Sénèque, relégué en Corse ».

(97) *Ibid.*, t. I, p. 308, *Deuxième sermon pour la fête de la Circoncision.*

Et voici maintenant les applications particulières. Elles comprendront deux parties; d'abord une citation du philosophe romain; ensuite une application au peuple chrétien.

Applications particulières à nos devoirs envers Dieu. Devoir d'adoration, de respect. Citation de Sénèque: En cette fête de la Très-sainte Trinité « notre premier soin doit être de parler de ce grand mystère avec vénération et piété. C'est un conseil que donnent non seulement les saints docteurs, mais même les philosophes païens. Sénèque, citant Aristote, dit très bien « que nous ne devons jamais être plus respectueux que quand il s'agit des dieux ». Application au peuple chrétien: « Quand nous voyons des philosophes païens penser de la sorte, eux qui avaient des notions si obscures sur la Divinité, que ne devons-nous pas faire, nous à qui la foi catholique apporte des connaissances si étendues et si claires » (98). Devoir de reconnaissance; texte de Sénèque: « Cette ingratitude envers Dieu a trouvé des censeurs non seulement parmi les saints, mais parmi les païens eux-mêmes. Ainsi s'exprime Sénèque: « Dieu ne t'a fait aucun bien ? D'où vient tout ce que tu pos- « sèdes, ce que tu donnes, ce que tu refuses, ce que tu ravis ? « D'où viennent ces innombrables objets qui flattent tes yeux, « tes oreilles, ton esprit ? D'où vient cette abondance qui va « jusqu'à la profusion ? Ce n'est pas seulement à nos besoins « que les dieux ont pourvu; leur amour se révèle jusque dans « nos délices. Vois tous ces arbres si variés dans leurs fruits, « ces végétaux salutaires... D'où vient ce repos dans lequel tu « te corromps et tu te flétris ? Si tu es reconnaissant, ne diras- « tu pas: C'est un Dieu qui nous a fait ces loisirs ». Application au peuple chrétien: « Ces paroles, conclut Louis de Grenade, doivent couvrir de confusion un grand nombre de fidèles. Quelle confusion, en effet, pour des chrétiens éclairés des lumières de la Foi, d'être inférieurs aux païens sous ce rapport » (99). Dira-t-on que parfois Dieu nous traite durement ? Sénèque est chargé de la réponse: « Ne vois-tu pas, dit ce philosophe, quelle différence il y a entre l'amour d'un père et celui d'une mère. Le premier fait lever de bon matin les enfants pour qu'ils se livrent à l'étude; même les jours fériés il ne les laisse pas oisifs; il fait couler leurs sueurs et quelques fois leurs larmes... Dieu a pour les hommes un amour de Père, un cœur paternel; il les aime sans faiblesse ». Ainsi Sénèque. Application au peuple chrétien par Louis de Grenade:

(98) *Ibid.*, t. IV, p. 430-431, *Premier sermon pour la fête de la Trinité.*
(99) *Ibid.*, t. V. p. 491-492, *Deuxième sermon pour le treizième dimanche après la Pentecôte.*

« Ainsi, c'est le devoir d'un père d'exercer ses enfants au travail, à la fatigue : faut-il donc s'étonner que le Père céleste tienne la même conduite envers nous ? » (100).

Même tactique quand il s'agit des devoirs de l'homme envers lui-même. Celui d'abord de l'examen de conscience. Citation de Sénèque : « Sextius à la fin du jour, lorsqu'il s'était retiré dans sa chambre pour prendre le repos de la nuit, interrogeait son âme : Quel mal as-tu guéri aujourd'hui ? Quel défaut as-tu combattu ? En quoi es-tu devenu meilleure ? Moi-même, ajoute Sénèque, j'exerce sur moi le même empire, et chaque jour j'examine ma propre cause » ; application par Louis de Grenade : « Afin que tous les chrétiens embrassent plus volontiers cet exercice, je vous citerai deux exemples de philosophes païens... Que ces exemples nous pénètrent de honte de ne pas faire pour l'amour de la patrie céleste ce que faisaient ces hommes pour l'amour de la vertu » (101). C'est bien d'examiner sa conscience, encore faut-il avoir le jugement droit ; citation de Sénèque : « En vain nous donnerons des préceptes, si aujourd'hui on n'a pas l'opinion que l'on doit avoir de la pauvreté, des richesses, de la gloire et de l'ignominie, de la patrie et de l'exil. Examinons chaque chose sans tenir compte des idées vulgaires et cherchons ce qu'elle est, non le nom qu'on lui donne » (102) ; « oh ! que l'homme est petit lorsqu'il ne s'élève pas au-dessus des choses de la terre ! ». Application aux chrétiens par Louis de Grenade : « Quel est celui qui, en entendant un païen tenir un tel langage, ne rougirait de la conduite de tant de chrétiens, dont les sentiments sont si éloignés de ceux de ce philosophe » (103). C'est bien d'avoir le jugement droit, encore faut-il avoir une volonté forte ; citation de Sénèque : « Les maladies de l'âme ne sont pas incurables, et la nature qui nous a fait naître pour la vertu, nous aide elle-même à nous corriger, si nous le voulons » ; application aux chrétiens par Louis de Grenade : « Si un philosophe qui ne connaissait pas la force de la grâce, avait de tels sentiments, quels ne doivent pas être les nôtres, à nous qui proclamons sa puissance et son efficacité ! » (104). D'où la lutte contre les

(100) *Ibid.*, t. VI, p. 177-178, *Deuxième sermon pour le vingtième dimanche après la Pentecôte.* On retrouve le même texte de Sénèque et la même application par Louis de Grenade au même sujet dans le *Deuxième sermon pour la fête de S. Jean l'Evangéliste : ibid.*, t. VI, p. 524.

(101) *Ibid.*, t. III, p. 530-531, *Cinquième sermon sur la pénitence.*

(102) *Ibid.*, t. VII, p. 325-326, *Troisième sermon pour la fête de S. Jean-Baptiste.*

(103) *Ibid.*, t. VII, p. 151-152, *Premier sermon pour la fête de S. Philippe et de S. Jacques.*

(104) *Ibid.*, t. VIII, p. 423-424, *Deuxième sermon pour la fête de SS. Simon et Jude.* Cf. *Sagesse*, V, 7, *Proverbes*, XXI, 15, *Psaume*, XIII, 3.

passions; citation de Sénèque: « Apprenons à cultiver de plus en plus la continence, à réprimer la luxure, à mettre un frein à la gourmandise, à modérer la colère, à considérer la pauvreté d'un œil calme et serein, à garder la frugalité, à n'accorder que le strict nécessaire aux désirs de la nature, à ne jamais nous laisser emporter par des folles espérances et par cette aveugle précipitation qui pousse l'homme vers l'avenir, à n'attendre que la vraie richesse de soi et non de la fortune »; application aux chrétiens par Louis de Grenade: « Si de tels préceptes étaient donnés au sein des ténèbres du paganisme, faut-il s'étonner qu'un chrétien les donne à des chrétiens » (105). Enfin, qu'il s'agisse de l'abondance à laquelle il ne faut pas s'attacher (106) ou du corps qu'il faut dominer (107), nous trouvons Sénèque qui fait la morale et Louis de Grenade qui fait honte à ses auditeurs et qui les invite fortement à le dépasser.

Nous passerons très vite sur les devoirs de l'homme envers ses semblables; Louis de Grenade utilise très peu sur ce point le philosophe romain. Nous n'avons à signaler que deux textes. l'un sur le pardon des injures (108), l'autre sur la fidélité dans

(105) *Ibid.*, t. I, p. 277, *Quatrième sermon pour la fête de Noël.* Cf. *Galates*, V, 19-21, *Colossiens*, III, 5.

(106) *Ibid.*, t. VIII, p. 382, *Deuxième sermon pour la fête de tous les saints:* « Ce que je vous demande, mes frères, ce que, chrétien, je demande de vous, chrétiens comme moi, un philosophe païen, Sénèque, l'a fait. Dans une de ses lettres à Lucilius, après avoir rappelé avec quel empressement les romains se portaient vers leurs vaisseaux qui revenaient d'Alexandrie, pour connaître l'état de leurs affaires, il se félicite de son insouciance à cet égard... Ces sentiments que la seule raison et la philosophie avaient inspirés à un païen, pourquoi la foi, l'évangile, l'espérance des biens futurs, les exemples de notre Sauveur, ne les produiraient-ils pas en nous ? ». Cf. *Psaume* LXI, 11.

(107) *Ibid.*, t. III, p. 35-36, *Sermon pour le mercredi après le quatrième dimanche de carême:* « Nous devons les condamner d'autant plus sévèrement qu'ayant les lumières de la Foi, ils ne font pas même ce qu'ont fait sans ces lumières, beaucoup de philosophes païens. Sénèque a dit parlant de lui: « Je suis trop grand et je suis destiné à de trop grandes choses pour me rendre esclave de mon corps... ». *Ibid.*, t. VII, p. 827, *Troisième sermon pour la fête de la Nativité de S. Jean-Baptiste:* « Je ne puis mieux flétrir la prudence de ces hommes qu'en empruntant la philosophie d'un païen. Voici comment s'exprime Sénèque: « J'avoue que nous aimons naturel-« lement notre corps; ce que je combats, ce n'est pas qu'il faille satisfaire « ses besoins, c'est que l'on doive être son esclave. »

(108) *Ibid.*, t. II, p. 62, *Deuxième sermon pour le vendredi après les cendres:* « Si cela paraît à quelques-uns difficile et même impossible, qu'il écoute Sénèque donnant les mêmes prescriptions et presque dans les mêmes termes (que l'Evangile), non pas à des fidèles, mais à des infidèles: « Les « dieux commencent par prodiguer leurs bienfaits à ceux qui les ignorent; « ils continuent à les prodiguer à des ingrats »... Si un païen exige des païens une telle bienfaisance pour qu'on les appelle vertueux, considérez vous-mêmes ce qu'il convient que fasse un chrétien en présence de la dignité d'enfant de Dieu qui lui est promise ».

l'amitié (109); nous retrouvons le même procédé: une citation de Sénèque, une invitation à mieux faire, au nom de la Foi. Nous n'insistons pas.

— IV —

Toute cette argumentation suppose admise la transcendance du christianisme. Nous disons bien: suppose. Louis de Grenade n'entreprend pas une œuvre de conversion au sens strict; ses auditeurs ont certainement la foi; il n'est pas question de la leur donner: mais ce sont des chrétiens d'une certaine tiédeur et d'une tiédeur certaine: ils ont la foi, mais ils ne vivent pas conformément à leurs croyances: ils flattent leurs passions, pardonnent difficilement, recherchent l'argent, redoutent la pauvreté, aiment avoir leurs aises, bref se complaisent dans une médiocrité morale, qui a peu de chose à voir avec un christianisme authentique. Pour se justifier à leurs propres yeux, ils recourent à ce qu'ils doivent appeler le bon sens, la raison naturelle et comme ce sont des lettrés, des hommes d'une certaine culture, ils doivent de temps à autre en appeler à la philosophie et aux philosophes; leur raisonnement cependant présente une faille, car en même temps ils admettent la supériorité de leur Sauveur. C'est là ce que Louis de Grenade entend exploiter. Nous avons vu qu'il a montré que cette philosophie, ces philosophes condamnaient leur indifférence, leur mollesse, leur amour de la volupté; il reste un pas à faire; monter à une vertu plus haute que celle de la simple raison, recourir à une autorité plus ferme que celle de penseurs seulement humains. C'est jusqu'au Christ qu'il faut maintenant s'élever.

En passant toutefois mais rarement et rapidement par les saints et par la Vierge sainte. Les saints: « Y eut-il jamais, dit Louis de Grenade dans un panégyrique de S. Laurent, y eut-il jamais un spectacle plus beau aux yeux de Dieu, des anges et des hommes que Laurent, luttant avec tant d'intrépidité avec

(109) *Ibid.*, t. IV, p. 65, *Premier sermon pour le quatrième dimanche après Pâques:* « Ceux qui veulent être vraiment agréables à Dieu ne doivent se donner ni trêve, ni repos qu'ils ne soient au point d'être fidèles dans la tribulation... Ainsi dans Sénèque, Lucilius se félicite d'avoir bravé courageusement tous les périls, même la mort, dans ces termes: « Pour mes amis, « j'ai tout redouté; pour moi, rien, ma seule crainte était de n'être pas « assez bon ami... » Si donc un païen se félicitait au milieu des périls de ce que le malheur lui avait fourni l'occasion de se connaître, comment un chrétien n'aurait-il pas mille fois plus raison de se réjouir d'une occasion semblable, afin que reconnaissant sa faiblesse, il implore sans cesse le secours du ciel ».

des scorpions, avec des verges, des lanières de plomb, avec le feu, avec le gril ardent, avec les verges de fer, avec le maître du monde ? » Il est possible qu'à ce moment un vague sourire d'incrédulité parcourt le passif auditoire ; Sénèque intervient alors, Sénèque qui admire ainsi Caton dans la mauvaise fortune : « Voici un couple digne des regards de Dieu, un homme courageux aux prises avec la fortune contraire, que dis-je ?, la défiant. Non, je ne sache pas que Jupiter, s'il daigne abaisser son regard sur notre terre, puisse y apercevoir rien de plus beau et de plus grand que Caton, après la défaite de son parti, restant debout au milieu des ruines de la république ». Prenant alors son élan à partir de ce texte, Louis de Grenade s'écrie : « Si, dit-il, ce sage et éloquent philosophe, juste appréciateur du mérite, ne craint pas de présenter comme un spectacle digne des dieux Caton privé de son armée, mais fier encore et ne courbant pas la tête devant la puissance de César, n'avons-nous pas en ce jour un spectacle bien plus digne d'admiration dans ce jeune homme nu et désarmé, privé de tout appui humain, qui lutte cependant contre toute la puissance du monde et de l'enfer, qui l'emporte et qui triomphe » (110).

La sainte Vierge. Dans un sermon sur la Nativité de la sainte Vierge, Louis de Grenade déclare qu'il ne peut assez admirer comment celle-ci « a pu s'élever au milieu de ses travaux domestiques à cette sublimité de vertu qui demande un esprit libre et dégagé de tout souci et de toute préoccupation » ; Sénèque alors d'intervenir comme pour appuyer cette transcendance : « Jamais, affirme ce philosophe, jamais homme occupé n'est parvenu à posséder les qualités qui font le bon esprit ». Jamais sauf bien entendu quand il s'agit de la Mère du Fils de Dieu (111).

A plus forte raison quand il s'agit du Fils de Dieu lui-même. N'est-il pas l'exemple de l'amitié véritable ? N'a-t-il pas pleuré au tombeau de Lazare ? N'a-t-il pas réalisé en cette circonstance ce que recommandent les païens eux-mêmes ? C'est, au dire de Sénèque, Demetrius de Phalère, qui avait coutume de déclarer que « si nos amis sont heureux, il faut être auprès d'eux dès qu'ils nous appellent ; que s'ils sont malheureux, il faut y être avant qu'ils nous ait appelés ». C'est Sénèque encore qui blâme Epicure « d'avoir dit que l'on doit chercher son ami pour l'avoir à son chevet si l'on est malade et près de soi en prison, si l'on est dans les fers ». C'est Sénèque

(110) *Ibid.*, t. VII, p. 637-638, *Deuxième sermon pour la fête de S. Laurent.*

(111) *Ibid.*, t. VIII, p. 86, *Deuxième sermon pour la fête de la Nativité de la Très-Sainte Vierge.*

enfin qui affirme que pour lui il voudrait un ami qu'il pourrait soigner dans la maladie. délivrer d'un grand danger, pour qui il pourrait mourir, qu'il pourrait accompagner dans l'exil, qu'il pourrait défendre au péril de sa propre vie. Et de suite l'auditoire de penser que personne au monde n'a mieux réalisé cette magnifique définition de l'amitié que le Rédempteur du monde, Notre-Seigneur Jésus-Christ (112).

Quel est le véritable caractère de la vraie douceur et de la clémence ? Ecoutons Sénèque : « La munificence, dit-il, ne consiste pas à distribuer le bien des autres mais à donner du sien. De même. ajoute-t-il. j'appelle clément non celui qui supporte avec patience, mais celui qui, provoqué, reste calme et comprend qu'il est magnanime de supporter les injures en possédant la puissance ». Louis de Grenade de renchérir : « C'est ainsi. dit-il. que le Sauveur ne s'inquiète pas du surnom injurieux de samaritain (113) qu'on lui adresse, tandis que sensible à l'injure adressée à son Père. dont on attribuait les œuvres au démon, il la repousse avec une raison péremptoire en disant : « Moi. j'honore mon Père et vous, vous me déshonorez » (114).

Sénèque a dit : « La plus grande fortune est la plus grande servitude » ; il ajouta : « César en se donnant à l'univers, a renoncé à lui-même » ; modération dans l'exercice du pouvoir. Que fait le Christ ? Il chasse les vendeurs du temple, puis il s'enfuit et il se cache. En chassant les vendeurs, il rappelle aux puissants. aux magistrats que, pour bien s'acquitter de leurs fonctions. ils doivent user du pouvoir, non pour eux, non pour leur avantage, mais pour le bien des autres. En fuyant, lui le Maître de toutes choses, lui le Roi de l'univers, en se cachant. en se montrant faible et pauvre, ne confirme-t-il pas plus que quiconque cette magistrale leçon ? (115).

Aussi bien que devons-nous à ce Sauveur sinon une reconnaissance sans borne. Sur ce chapitre, Sénèque va servir de point de départ, tandis que Louis de Grenade nous invite à le dépasser.

Celui-ci cite. d'après Sénèque, le cas d'un sénateur romain qui avait suivi le parti d'Antoine contre Octave et qui avait obtenu le pardon de ce dernier. « César, disait-il, tu ne m'as fait qu'un tort, c'est de m'avoir rendu ingrat pour le reste de mes jours ». Et là dessus Louis de Grenade : « Si donc, dit-il,

(112) *Ibid.*, t. III, p. 70, *Deuxième sermon pour le vendredi après le quatrième dimanche de carême.*

(113) *Jean*, VIII, 50.

(114) *Œuvres*, t. III, p. 106, *Deuxième sermon pour le dimanche de la Passion.*

(115) *Ibid.*, t. III, p. 109, *Deuxième sermon pour le dimanche de la Passion.*

pour avoir quelques années d'une vie périssable, il se croyait tellement obligé envers son bienfaiteur qu'il désespérait de le payer de retour, que pourrons-nous rendre pour le salut éternel que Jésus-Christ nous a accordé, non par une simple parole, mais au prix de son sang » (116).

Autre récit de Sénèque, pour exhorter les chrétiens à la reconnaissance envers le Christ. Le philosophe romain raconte que durant la guerre civile l'esclave d'un noble personnage, n'écoutant que son amour pour son maître proscrit, se para de ses anneaux et vint s'offrir à la mort avec intrépidité pour le sauver. Que ne dut point faire ce maître redevable de la vie au dévouement de son serviteur ? Quel touchant souvenir ne dût-il point garder de cet acte d'amour et de fidélité ? De quelles marques de bonté ne dut-il pas combler les enfants du défunt ? Ainsi Sénèque. Aussitôt Louis de Grenade prend son envol vers une région encore plus haute, entraînant avec lui ses auditeurs : « Si, dit-il, telles devaient être les dispositions de ce maître à l'égard de son serviteur dont il avait gagné l'affection par des bienfaits, quels ne doivent pas être notre conduite, nos sentiments et l'ardeur de notre amour et de notre reconnaissance, lorsque nous voyons le Dieu de toute majesté s'offrir à la mort pour nous sauver » (117).

*
* *

L'étude que nous sommes en train de terminer n'est et ne peut être qu'une introduction à celle des sermons de Louis de Grenade. D'abord nous n'avons tenu compte que des citations explicites de Sénèque ; il nous paraît hors de doute que le prédicateur dominicain a dû plus d'une fois utiliser sans le nommer les œuvres du philosophe romain ; une comparaison entre les *Collectanea philosophiae moralis*, dont nous avons parlé plus haut (118) et les textes que nous avons signalés, suffirait à le prouver ; d'une part près de quatre cents pages d'extraits, de la nôtre un peu plus d'une centaine de citations seulement. Par ailleurs, Sénèque n'est pas le seul écrivain de l'antiquité païenne utilisé par Louis de Grenade ; Plutarque l'est au moins tout autant et avec moins de réserve (119) ; d'autres le sont encore

(116) *Ibid.*, t. III, p. 309, *Troisième sermon pour le jeudi saint.*

(117) *Ibid.*, t. VII, p. 107, *Premier sermon pour la fête des SS. Philippe et Jacques.*

(118) Cf. *supra*, notes 38, 39, 40.

(119) *Œuvres*, t. IX, p. 9-11, *Collectanea*, fol. 12-13 : « Si maintenant je parle de sa doctrine (de Plutarque), elle est si grande qu'en cela il me paraît supérieur à Sénèque si zélé pourtant en faveur de la vertu. Sénèque en effet défend avec ardeur les erreurs des stoïciens... Or, on ne trouve rien de semblable en Plutarque. Tout y est presque d'accord avec la lumière de la raison et de la nature la plus droite ; sans doute parce que l'Evangile de Jésus-Christ, brillant au loin dans le siècle où il vivait, ajoutait à l'esprit humain une lumière de vérité ».

bien que beaucoup moins souvent (120). Mais surtout il faut tenir compte des citations scripturaires, surtout aussi des citations patristiques ; l'on pourrait alors se rendre compte de l'ampleur donnée à la pensée authentiquement chrétienne, de la place accordée à la doctrine purement évangélique et l'on constaterait avec plus d'assurance que Sénèque et ses compagnons ne sont véritablement qu'un marche-pied vers une mystique contemporaine de celle d'une sainte Thérèse et d'un saint François de Sales.

Autre remarque à faire : dans son utilisation des auteurs, Louis de Grenade n'a jamais varié. Ainsi que l'a remarqué M. R.-L. Oeschlin (121), il a pu donner dans cet humanisme nouveau qui était alors à la mode, celui d'Erasme (122), pour s'en déprendre dans la suite. Il a toujours continué à utiliser l'antiquité gréco-romaine, même après s'être dégagé de l'influence érasmienne. La preuve en est que les *Collectanea philosophiae moralis* datent de 1571, alors que leur compilateur avait soixante et un ans. L'édition parisienne de cette compilation est de 1582, alors que son auteur avait soixante-dix-sept ans. Aucune trace de remords dans la préface ; jusqu'à la fin de sa vie a été fidèle à l'un de ses plus constants procédés : le recours aux auteurs païens.

Or Louis de Grenade, en cette fin du XVI[e] siècle, jouissait d'une réelle autorité. S. François de Sales, dans une lettre à Antoine de Réval, évêque nommé de Dol, écrivait le 3 juin 1603 : « Ayez, je vous prie, Grenade tout entier et que ce soit votre second bréviaire : le Cardinal Borromée n'avait point d'autre théologie que celle-là et néanmoins il prêchait très bien » (123). M. H. Lavocat, dans un article sur le dominicain espagnol, nous dit que S. Charles Borromée estimait fort les

(120) Voici les sermons où Epictète est cité : *Œuvres*, t. III, *Troisième sermon pour le dimanche de la Passion ;* t. V, p. 276-277, *Deuxième sermon pour le septième dimanche après la Pentecôte ;* p. 520-521, *Premier sermon pour le quatorzième dimanche après la Pentecôte*. En comparaison avec les citations de Sénèque, la proportion est infime. De même, dans les *Mélanges de philosophie morale*, nous n'avons relevé que trois textes d'Epictète : *op. cit.*, t. IX, p. 678, section XVII, *Consolation des affligés ;* p. 684, section XLI, *Riches. Richesses ;* p. 684, section XLVII, *Prospérité, modération*. Il semble que dans les œuvres ascétiques la proportion soit inverse ; cf. P. L. EMBIALGO, *La antropología en la obra de Fray Luis de Grenada*, p. 35, 68, 297, 337, 355-356. Madrid, 1946.

(121) *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu*, p. 25-26, 49-50, 50-51, 56. Paris, 1954.

(122) Cf. H. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*. Paris, 1937. Voir surtout p. 815, l'effacement d'Erasme et l'avènement du néo-stoïcisme.

(123) *Œuvres*, éd. Annecy, t. XII, p. 189.

sermons de ce prédicateur et qu'il aimait à les citer (124). La preuve en est que dans une lettre à Grégoire XIII, lettre datée de Monza au 28 janvier 1582, l'archevêque de Milan écrivait : « Entre tous ceux qui ont écrit en ces temps-ci de choses spirituelles et que moi-même j'ai vus, on peut affirmer que nul n'a écrit des livres ni plus nombreux, ni plus choisis, ni plus fructueux que Louis de Grenade » ; il voyait en lui tout spécialement un orateur capable de former ceux qui sont chargés d'instruire les autres ; il rapportait le témoignage de personnes qui, étant allées en Espagne, avaient vu et entendu prêcher le dominicain et qui assuraient que ses sermons répondaient exactement à l'idée que donnaient de lui ses ouvrages de piété. On peut conclure de là que les citations d'auteurs profanes ne choquaient pas tellement l'animateur italien de la contre-réforme et que celui qui, au temps des nuits vaticanes, avait rompu avec l'antiquité greco-latine, était quand même resté fidèle à son cher Epictète, voire à Sénèque dont il gardait les ouvrages dans sa bibliothèque, comme à portée de sa main (125).

Ainsi à côté de S. François de Sales et même plus que lui Louis de Grenade se trouve à la tête d'un vaste mouvement de spiritualité : l'humanisme chrétien. Les nombreuses études que nous avons menées jusqu'à ce jour ont établi l'existence de ce courant de spiritualité. Les écrivains qui s'y rattachent, se distinguent non seulement des jansénistes pour qui toute l'antiquité païenne est foncièrement corrompue, mais aussi des stoïciens chrétiens (le mot est du jésuite P. Lescalopier) qui utilisent Sénèque aussi bien qu'Epictète sans prendre soin de les réfuter, au prix il est vrai d'inévitables contresens. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVII[e] siècle que prit fin cet humanisme au sens strict où nous l'entendons ; il fut vaincu dans les combats qui se menèrent autour de l'*Augustinus*. L'on peut dire sans crainte que cette défaite fut un malheur ; sans doute ces humanistes ont commis plus d'une maladresse ; mais n'avaient-ils pas trouvé le moyen d'unir la raison et la Foi, la grâce et la volonté dans un merveilleux élan vers la possession du souverain bien ?

Julien-Eymard d'ANGERS o.f.m. cap.

(124) *Louis de Grenade*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 957.

(125) Cf. F. DIAGO, *Histoire de la vie exemplaire du célèbre personnage Louis de Grenade...* Traduit de l'espagnol en français par F. G. MARTIN, de l'ordre de S. François. Paris, 1608. Le texte italien de la lettre de S. Charles Borromée se trouve aux pages 37[r]-38[v].

COMPAGNIE DE JÉSUS

ORIGINE ET SENS PRIMITIF DE CE NOM

C'est une opinion encore répandue que s. Ignace, en donnant à l'ordre fondé par lui le nom de Compagnie, aurait voulu lui imprimer une signification militaire bien marquée. Ainsi par exemple, le P. Schurhammer déclare dans le premier tome de son monumental ouvrage sur la vie de s. François Xavier (1) que l'on ne saurait mettre en doute cette intention, étant donné ce qu'affirme le P. Polanco dans la biographie du saint écrite vers 1574 : « *Non autem eo modo dicta est Societas Jesu, quasi socios ipsius Jesu se nostri praesumerent, sed potius militari modo, quo dicitur societas alicujus sub quo militat* » (2). Effectivement, plusieurs années auparavant, rédigeant aussi une vie de s. Ignace, son secrétaire avait exprimé le même avis, en manière d'apologie répondant au décret de l'Université de Paris. A l'accusation : « *Haec nova societas insolitam nominis Jesu appellationem sibi vindicans* », il rétorque : « *Non dicitur Societas Jesu quasi socios nos faciamus Jesu, sed ut solet appellationem suscipere societas vel cohors a suo duce quem sequi ex instituto optamus* » (3). Comme on le voit, il ne s'agit pas ici d'expliquer l'origine du nom, mais d'opposer une réfutation ; et l'on arguë pour cette fin du caractère militaire. Ce faisant, Polanco ne craint pas de trahir une idée chère au saint : celle de « *socius Jesu* ». Et saint Ignace ne dit mot ! Il semble alors évident que

(1) G. SCHURHAMMER s.j. — *Franz Xaxer, Sein Leben und seine Zeit,* I (Freiburg, 1955) 355, n. 6.

(2) MHSI, F.N. II, 597 (*i.e.: Monumenta Historica Societatis Jesu, Fontes Narrativi,* tome II, page 597).

(3) MI, *Epist.* XII, 615 (*i.e.: Monumenta Ignatiana, Epistulae,* tome XII, p. 615).

de tels textes ne sont pas les plus propres à nous découvrir le sens profond qu'il donnait lui-même au nom de « Compagnie de Jésus » (4).

On a d'autre part fait ressortir que Polanco n'est pas le seul à donner cette explication ; le P. Manare adoptait aussi le sens « militaire » dans une de ses exhortations (5). Mieux encore, Nadal, le plus intime collaborateur du saint, appelle sa fondation une « *militia* », en se référant à la bulle (6) où « il est dit que nous sommes appelés à combattre sous l'étendard de la Croix avec le titre de Compagnie de Jésus » (7). Ailleurs il cite les *Exercices Spirituels* pour montrer que nous avons pour vocation de nous engager dans la lutte contre le monde, la chair et les démons abominables... (8). Il paraît donc indéniablement établi que s. Ignace conférait à son ordre un accent guerrier.

Sans doute, mais qu'entendre par là ? S'agit-il de la très ancienne tradition du « *militia est vita christiana super terram* » qui, présente déjà chez s. Paul, joue un grand rôle dans l'ascèse monacale à partir du IVe siècle et demeure vivante dans la liturgie du carême ? Ou songe-t-on plutôt à la contre-réforme, à son idéologie d'une guerre déclarée à l'hérésie et à la nouveauté en matière de foi ? En d'autres termes, est-il question du combat contre satan et la chair, ou contre les ennemis de la reigion catholique ? Plus brièvement : envisage-t-on l'apostolat extérieur ou la sanctification personnelle ? Repris dans cette perspective, un examen des textes invoqués montre qu'ils reflètent simplement l'antique tradition de la lutte contre la chair. La contemplation du *Règne* a pour but de susciter un magnanime propos de pénitence et d'abnégation (9). L'admission sous le drapeau du Christ signifie qu'on l'imitera dans le support volontaire d'une extrême pauvreté, de l'abjection et des injures (10). Ces textes présentent-ils une indéniable orientation apostolique ? C'est là le sujet d'une discussion qu'il ne nous appartient pas d'ouvrir. A s'en tenir au sens traditionnel, la fondation de la

(4) Cf. Th. BAUMANN s.j. — *Die Berichte über die Vision des heiligen Ignatius bei la Storta*, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XXVII (1958) 193 s.

(5) *Exhortationes. Liber secundus*, exhort. 4 (Lasschaert, Bruxelles, 1912) 395.

(6) MI, *Constitutiones*, I, 116. Cf. pp. 26, 375.

(7) F.N. II, 158. *Exhort. Conimbricences*, exhort. 4, L'interprétation que nous allons donner des exhortations de Nadal ne méconnaît pas le fait que par la suite, en raison des luttes entreprises pour la défense de la foi en Allemagne, un changement s'opèrera dans le sens « militaire ».

(8) MHSI, *Nadal*, IV, 649.

(9) *Exercitia spiritualia*, n. 77.

(10) *Ibid.*, n. 147.

Compagnie de Jésus, — de même certainement que celle de tous les autres ordres religieux —, porte une marque combative accusée. Mais on ne saurait parler d'une organisation militaire en vue d'attaquer les ennemis de l'Eglise, intérieurs ou extérieurs à elle.

La vie de s. Ignace avant sa conversion semblait fournir un autre argument: on a beaucoup parlé du capitaine Iñigo Lopez de Loyola. Le P. de Leturia, qui avait employé ce titre dans ses premiers écrits, changea d'avis quand il découvrit que le nom d'Iñigo ne figurait pas sur la liste des capitaines de Pampelune, conservée jusqu'à nos jours (11). Ses études le confirmèrent dans la conviction que, à la différence de ses frères, Iñigo Lopez ne fut jamais militaire de carrière, mais gentilhomme, pour ne pas dire courtisan. Ses prestations en fait de service militaire furent dues à des circonstances exceptionnelles. S'il se montra plus courageux que ses compagnons, ce fut sans doute sous l'influence de la littérature de chevalerie, plus nette chez lui que chez ces soldats de métier; cela revient à dire qu'il n'était pas un militaire, mais un gentilhomme teinté d'une certaine culture. Si, à l'occasion de sa mort, le vice-roi Jean de Vega lui décerna le titre élogieux de « saint capitaine », ce fut par métaphore: il le comparait en effet, précisément comme « saint capitaine », à saint François et à saint Dominique (12).

Reste la preuve la plus courante en faveur du sens militaire: le terme même de « compagnie ». On n'aurait pas dû en concevoir l'idée dans des pays de langue latine, car en aucun idiome néo-latin ce mot (*compañia, compagnia, companhia, compagnie*) n'évoque une association d'ordre militaire, si ce n'est peut-être en français. Quoi qu'il en soit, on ne peut trancher le débat en raison de la signification actuelle du mot, mais d'après celle qu'il revêtait au XVI[e] siècle. Or, le P. I. Iturrioz a montré dans un article de *Manresa* (1955) que le mot italien « *compagnia* » en usage alors dans le langage ecclésiastique, désignait une association pieuse pour le développement de la bienfaisance ou du culte (13). Il y eut à Rome bon nombre de « *compagnie* »: « *del Salvatore ad sancta sanctorum* », « *della Nunziata della Minerva* », « *del Santissimo Crocifisso* », « *della Madonna del Pianto* », « *della Carità* », etc. On en trouve éga-

(11) Pedro de Leturia s.j. — *Estudios ignacianos*, II (Roma, 1957) 472. C'est le P. Iriarte qui, avisé par l'archiviste de Pampelune, a donné ce renseignement au P. de Leturia.

(12) MHSI, *Lainez*, I, 654.

(13) I. Iturrioz s.j. — *Compañia de Jesús*, *Manresa* 27 (1955) 43-53.

lement dans d'autres villes italiennes. Elles servirent d'exemple à s. Ignace pour la fondation des compagnies « *della Grazia* », « *dei SS. XII Apostoli* » et autres, se proposant de collecter des fonds pour ses œuvres de bienfaisance et d'en assurer la gestion temporelle (14). Certaines de ces « *compagnie* » s'appelaient « *del Nome di Gesù* », comme à Parme ou à Viterbe (15). On ne s'étonne pas alors de voir le peuple dénommer les premiers jésuites: « *Compagnia dei Preti Santi* » ou « *dei Spagnuoli* » (16), puisqu'ils se consacraient aux œuvres de charité; d'ailleurs la congrégation des Somasques s'appelait encore sous Pie V « *Compagnia dei Servi dei Poveri* » (17). L'expression était donc des plus courantes en ce temps; si elle parut nouvelle à certains, ce fut sans doute pour désigner un ordre religieux. Intéressante, à ce point de vue, la remarque adressée du Portugal à s. Ignace par le P. Rodriguez: « Dans la première bulle que votre Révérence va expédier à la Compagnie, qu'elle fasse en sorte de l'appeler ordre et religion au lieu de compagnie, parce que les canonistes mettent une notable différence entre ces mots et disent que compagnie signifie association, et non pas ordre ni religion » (18). Telle fut donc l'objection alors soulevée contre le nom de « *compagnia* »; nul ne pensait qu'il pût présenter un sens agressif ou militaire.

Nous nous sommes limités jusqu'ici à l'analyse du terme « *compagnia* ». Néanmoins, ce ne fut pas un nom italien mais bien espagnol, que choisit s. Ignace pour le groupe de jeunes prêtres réunis autour de lui; l'expression « *compañia de Jesús* » existait avant toute idée de fonder un ordre (19). Elle vit le jour au moment de leur réunion à Saint-Pierre de Vivarolo, près de Vicence, en vue de délibérer sur l'avenir immédiat, c'est-à-dire sur ce qu'il fallait faire en attendant d'aller en Terre Sainte. Nous devons donc tirer au clair la signification attribuée par s. Ignace au substantif « compañia » et voir ensuite si on la changerait en ajoutant « *de Jesús* ».

Le saint écrivait en 1536 au confesseur de la reine Eléonore d'Autriche, à propos du voyage très ardu qu'allaient entreprendre ses amis, de Paris à Venise: « Maître Pierre Favre, *con alguna compañia suya* » (20); « *compañia* » signifie tout

(14) *Ibid.*, 45.
(15) F.N. I, 321, 23.
(16) *Manresa*, 27 (1955) 46.
(17) *Ibid.*, 46.
(18) MHSI, *Broet*, 622.
(19) F.N. I, 204: « Ils prirent ce nom avant d'arriver à Rome » ...« en venant à Rome, ils n'avaient nullement l'intention de former une congrégation ni aucune sorte d'ordre religieux ».
(20) MI, *Epist.* I, 110.

simplement ici « compagnons ». Dans une lettre à Gian Pietro Carafa, il appelle la congrégation alors naissante des théatins « la *compañia* que Dieu N.S. vous a donnée... » (21) ; il dit un peu plus loin que s. François et s. Dominique apportèrent « ordre et exemple à leurs *compañias* » (22). Comme on le voit, il applique ici l'expression à de véritables ordres religieux. Le mot est employé dans un sens plus commun à la fin de la lettre à Verdolay : « quelques *compañias* ont voulu se joindre à nous », qui d'ailleurs n'ont pas été acceptées car elles semblaient dépourvues de fermeté de caractère (23). On connaît mieux ce passage d'une lettre à son neveu Beltran : « vous m'avez recommandé fort instamment de vous donner des nouvelles de la compagnie que j'espérais voir naître... » Et plus loin : « ...J'ai réussi par la grâce divine à donner de fermes fondements à cette Compagnie de Jésus. C'est ainsi que nous l'avons nommée... » (24). D'après cette citation, s. Ignace projetait dès 1534 une association stable de compagnons ; cela ne prouve pas qu'il avait dès lors l'intention de fonder un nouvel ordre. Quand il tenait ces propos à son frère, il interrompait pour quelques mois, en Espagne, son itinéraire vers la Terre Sainte. La « *compañia* », c'était donc lui et ses amis, réunis avec le désir de faire ensemble un pèlerinage et si possible de rester pour toujours en Palestine.

Nous allons clore cette série par un texte de 1555, quand le saint racontait sa vie au P. Gonçalves de Cámara, qui devait la fixer par écrit. Il en était parvenu à 1527, lorsque lui-même et ses compagnons se rendaient à l'Université de Salamanque. Ces derniers étaient déjà sur place, ayant laissé en arrière s. Ignace qui allait rendre visite à un archevêque alors en séjour à Valladolid. Pour éviter de se chercher mutuellement et parce qu'ils ignoraient le jour où arriverait Ignace, ses amis demandèrent à une femme dont ils avaient récemment fait connaissance, qu'elle attendît auprès d'une église située sur le chemin par où devait venir Ignace, qui certainement y entrerait pour prier. Ainsi fut fait. Or, s. Ignace dit que cette femme était « de la *compañia* » (25). On comprend que la traduction latine ait plus tard supprimé cette remarque et parlé seulement de

(21) *Ibid.*, 115.

(22) *Ibid.*, 116.

(23) *Ibid.*, 122.

(24) *Ibid.*, 150. Trad. G. Dumeige s.j. — *Saint Ignace Lettres* (Desclée de Brouwer, Paris, 1959) p. 69.

(25) F.N. I, 452.

« *quaedam devota* ». Décidément, s. Ignace employait le mot d'une manière on ne peut plus indéfinie et vague, et cela encore à un an de sa mort.

Disons pour résumer que dans tous ces textes, le terme « *compañia* » présente le sens courant de « compagnons », soit que l'on ait affaire à une communauté stable, telle la compagnie des saints fondateurs d'ordre, soit que la réunion ait un caractère provisoire, ou qu'il s'agisse de simples connaissances comme dans le cas de cette femme.

Il n'est pas si facile de chercher dans les textes le sens de « *compañia* » quand on y joint « *de Jesûs* ». Serait-il possible que le sens prédominant fût encore dans cette composition celui de « compagnon » ? Si nous interrogeons les textes, les passages où il est question de la Compagnie de Jésus ne serviront guère : il s'agit déjà d'une collectivité déterminée. Du moins, en attirant l'attention sur le fait que le nom était donné originairement non pas à une congrégation religieuse, mais à un groupe de pèlerins de Terre Sainte, nous avons laissé ouverte la possibilité qu'il signifiât « les compagnons de Jésus ». Il est besoin, pour le prouver, d'une investigation plus étendue.

A propos de la vie de s. Ignace écrite par Ribadeneira, s. Pierre Canisius avait remarqué que le nom de Compagnie de Jésus n'était pas dû à une vision seulement. L'auteur fit droit à l'objection en mettant dans les éditions suivantes : « à diverses visions » (26). « La » vision était celle de la Storta ; les « diverses » visions devaient l'avoir précédée ; une telle indication peut orienter nos recherches. Parcourons d'abord dans l'*Autobiographie* le catalogue des principales faveurs mystiques accordées à s. Ignace. Nous lisons : « Pendant l'oraison, souvent et longuement, il voyait des yeux intérieurs l'humanité du Christ, et la figure, qui lui apparaissait, était comme un corps blanc, ni très grand ni très petit, mais il n'en distinguait pas les membres. Il vit cela à Manrèse, bien souvent, s'il disait vingt ou quarante fois il ne croirait pas mentir. Il le vit aussi une fois à Jérusalem et une autre fois qu'il allait à Padoue. Il a vu aussi Notre-Dame, sous une forme semblable, sans distinction de parties » (27). Cette énumération est incomplète comme le prouve ce qu'il raconte peu après sur le voyage à Jérusalem : « Pendant ce temps, Notre-Seigneur lui apparaissait souvent et lui donnait beaucoup de consolations et de forces. Il croyait voir un objet

(26) M.I., *Scripta* I, 715. P. Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, II, ch. 11 (Madrid, 1586) 94. Cf. F.N. I, 204.

(27) F.N. I, 402, s. Trad. A. Thiry. s.j. — *Le récit du pèlerin* (Desclée de Brouwer, 1956) p. 73.

rond et grand qui paraissait en or, et cela lui était représenté entre le départ de Chypre et l'arrivée à Jaffa » (28). Cette expérience mystique lui demeura familière jusqu'à la fin de sa vie. Le 20 octobre 1555, en fin de journée, s. Ignace appela le P. Gonçalves de Cámara « avec l'air de quelqu'un qui est plus recueilli qu'à l'ordinaire. Il me fit une espèce de protestation dont le fond était de montrer la simplicité d'intention avec laquelle il avait raconté ces choses, disant qu'il était bien certain de n'avoir exagéré en rien... et qu'il avait maintenant encore de nombreuses visions, surtout de celles dont il a été parlé plus haut, où il voit le Christ comme un soleil... » (29). C'était le soir, veille du départ de Cámara pour le Portugal. Cette solennelle déclaration est confirmée par les quelques feuillets du *Journal spirituel* du saint que l'on possède encore. Nous pouvons y lire : « ...Pendant la messe, en disant : « *Domine Jesu Christe Fili Dei vivi*, etc. », il me paraissait en esprit comprendre que j'avais d'abord vu Jésus, comme je l'ai dit, blanc, c'est-à-dire selon son humanité, et je le sentais maintenant dans mon âme d'une autre façon, à savoir non pas l'humanité seulement, mais qu'il était tout entier mon Dieu, etc. Nouvelle effusion de larmes et grande dévotion, etc. » (30). A d'autres jours, s. Ignace parle de « forme sphérique » ou « aspect circulaire » qui accompagnent la vision non seulement de l'humanité, mais aussi celle de l'Etre de Dieu (31).

Réfléchissons quelque peu maintenant sur le contenu de ces passages. Le Christ apparaît au saint en son *humanité*, mais *non en figure humaine*, plutôt comme quelque chose de blanc, en or. Comment interpréter cela ? J. de Guibert, se basant sur une plus ample série d'observations ,en vient à conclure qu'il faut distinguer ici entre l'expérience mystique et les phénomènes concomitants. Il compte parmi ceux-ci la chose blanche, en or ; il y voit le « contre-coup » sur l'imagination purement humaine d'une authentique expérience mystique (32). J. Granero reprend cette idée : « ce qu'il y a (dans ces visions) d'éléments sensibles ou imaginaires, est constitué par des épiphénomènes purement

(28) *Ibid.*, 420. THIRY, 85. (On a suivi ici la ponctuation du texte adoptée par les F.N., non pas celle du texte sur lequel a travaillé le P. Thiry. *Note du traducteur*).

(29) *Ibid.*, 504. THIRY, 137.

(30) MI, *Constitutiones* I, 109. Trad. M. GIULIANI s.j. — *Saint Ignace. Journal Spirituel* (Desclée de Brouwer, Paris, 1959) p. 77.

(31) MI, *Constitutiones* I, 118, 130, 131, 132 (6, 27, 30 mars ; 2 avril).

(32) J. de GUIBERT, s.j. — *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Rome, 1953) 13 ; 35, n. 11.

naturels, pauvres et de mince valeur » (33). S'il en est ainsi, il existe une expérience mystique dépourvue d'images. Peut-on l'admettre ?

Nous allons consulter ste Thérèse d'Avila sur cette question ; elle déclare dans sa *Vie* : « Me trouvant en oraison un jour de fête du glorieux saint Pierre, je vis près de moi ou plutôt je sentis le Christ, car *je ne vis rien* ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme ; il me semblait qu'il était tout près de moi et que c'était lui qui me parlait » (34). Elle ajoute un peu plus bas : « Il me semblait qu'il marchait toujours tout près de moi, mais je ne voyais pas sous quelle forme. Car ce n'était pas une vision imaginaire. Toutefois je sentais d'une manière évidente qu'il se tenait toujours à ma droite et qu'il était témoin de toutes mes œuvres ; si je me recueillais tant soit peu, ou si je n'étais pas très distraite, je ne pouvais ignorer qu'il ne fût près de moi » (35). Elle apporte sur ce point une confirmation en écrivant dans les *Demeures :* « Elle sentait que Notre-Seigneur se tenait à sa droite » (36) ; mais comme rien n'apparaissait, on ne pouvait parler de vision imaginaire. Que ce fût moins encore une vision corporelle, c'est dit aussi dans les *Demeures :* « ...sans le voir des yeux du corps ni de ceux de l'âme... » (37). Cette vision durait un certain temps et ne s'interrompait pas pour une légère inattention (38). Mais ne doit-on pas avouer alors que non seulement ce n'est pas une vision, mais un tout autre genre d'expérience mystique ? La sainte éclaire la question en distinguant de cette expérience-ci celle par laquelle, dans l'oraison de quiétude, on éprouve un sentiment de présence : « Dans le premier mode d'oraison dont je viens de parler, certaines influences de la Divinité se manifestent ; ici, outre ces influences, on voit que la très sainte humanité de Notre-Seigneur nous accompagne et veut aussi nous combler de ses dons » (39). C'est donc une vision au sens propre, quoique non pas corporelle ni imaginaire. « On appelle cela une vision intellectuelle » déclare la sainte dans les *Demeures*, et elle ajoute : « je ne sais pas pourquoi » (40). Il n'y a en effet rien

(33) J.M. Granero s.j. — *La espiritualidad de San Ignacio, Manresa* 28 (1956) 496.

(34) *Vida de Santa Teresa de Jesûs*, ch. 27, 2. Trad. G. de Saint-Joseph c.d. *Œuvres complètes* (Seuil, Paris, 1949), p. 274.

(35) *Ibid.*, 27, 2, 274.

(36) *Moradas* VI, 8, 3. G. de Saint-Joseph, 996.

(37) *Ibid.*, VI, 8, 2. G. de Saint-Joseph, 994.

(38) *Ibid.*, VI, 8, 3. *Vida*, 27, 2.

(39) *Vida*, 27, 4. G. de Saint-Joseph, 276.

(40) *Moradas* VI, 8, 2, G. de Saint-Joseph, 994-995.

de bien intellectuel à sentir le Christ sur sa droite. De toute façon, cette certitude a une grande intensité : « la connaissance de cet objet s'imprime d'une manière si évidente, que le doute semble impossible » (41). « Elle sentait que Notre-Seigneur se tenait à sa droite : ce n'était pas toutefois à l'aide des sens qui nous découvrent qu'une personne est près de nous, mais par un mode très élevé qu'il est impossible d'expliquer, et qui cependant est absolument sûr et certain : en un mot il s'agit d'une certitude beaucoup plus grande que celle des sens » (42).

Nous avons interrogé ste Thérèse pour savoir, s'il existe une expérience mystique dépourvue d'image, et nous nous sommes trouvés en présence de visions fort semblables à celles de s. Ignace. Il vaut la peine de s'y arrêter un peu ! Le point le plus saillant est leur accord sur ceci : « la très sainte humanité de Notre-Seigneur nous *accomagne* et veut aussi nous combler de ses dons » (43), *sans* que l'on distingue les *traits humains* du Christ. Il est vrai que l'on ne trouve pas chez ste Thérèse cet concomitance d'une chose blanche et ronde ; mais le P. de Guibert nous a déjà prouvé que ce n'est pas un élément essentiel de l'expérience mystique (44). Son absence ne fournit donc pas un argument valable contre l'analogie ; il y a au contraire plus encore d'indices en faveur de la thèse selon laquelle il s'agit au fond de la même chose, pour autant que l'on peut affirmer l'identité de deux expériences mystiques. On comparera par exemple l'affirmation répétée de ste Thérèse sur la présence du Christ *à sa droite* avec cette notation de s. Ignace dans son *Journal :* « ...je sentais la même chose envers Jésus, comme me trouvant à son ombre, comme étant mon guide... » (45). Tous deux sont d'accords aussi sur le fait que l'on éprouve parfois sur ce mode la proximité des saints (46).

La sainte traite de ces visions aux chapitres vingt-sept de sa *Vie* et huit des *sixièmes Demeures*. Tandis que, dans le premier cas, on ne remarque pas de raison spéciale pour le choix de ce chapitre vingt-sept, dans les *Demeures* le passage en question fait *suite* à une vigoureuse apologie de la méditation qui s'applique à *l'humanité* du Christ. Elle expose au chapitre sept « dans quelle erreur on se trouve quand on ne s'exerce pas à

(41) *Vida*, 27, 5. G. de Saint-Joseph, 227.
(42) *Moradas* VI, 8, 3. G. de Saint-Joseph, 996.
(43) *Vida*, 27, 4. G. de Saint-Joseph, 276.
(44) Cf. notes 32 et 33.
(45) MI, *Constitutiones* I, 112. Giuliani, 81.
(46) *Moradas* VI, 8, 5. G. de Saint-Joseph, 998. F.N. I. 402. Thiry, 73 : « Il a vu aussi Notre-Dame, sous une forme semblable, sans distinction de parties ».

se rappeler l'humanité de Notre-Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ » (47). Cette erreur fut d'ailleurs la thèse soutenue alors par bon nombre de maîtres de la spiritualité carmélitaine, dont s. Jean de la Croix (48). Son expérience personnelle a persuadé la sainte qu'il peut y avoir grand dommage « à nous éloigner volontairement de la très sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « ...Au moins je puis assurer qu'elles (i.e., les personnes qui en arrivent là) n'entreront point dans ces deux dernières Demeures: car si elles perdent le guide qui est le bon Jésus elles n'en trouveront point le chemin... » (49). Que cela vaille aussi pour les plus « spirituels », on le prouve au chapitre suivant où sont décrites les visions sublimes qui font éprouver la présence du Christ en dehors de toute perception oculaire: La sainte relie donc la méditation de la vie du Christ à l'expérience mystique de sa proximité physique: prétendra-t-on qu'il soit impossible de découvrir de semblables relations dans la spiritualité ignatienne ?

Mais il y a plus encore: dans le chapitre sept consacré à défendre la méditation de l'humanité du Christ, on lit cette phrase: « C'est une trop bonne *compagnie* que celle du bon Jésus... » (50). Le mot est répété quatre fois au chapitre suivant: « Elle se sentait complètement remplie de courage et de joie de se trouver dans une si bonne *compagnie* » (51). « Jouissant d'une manière si continuelle de sa *compagnie*, l'âme sent naître en elle l'amour le plus tendre pour sa Majesté... » (52). « Aussi quand le Seigneur en prive (l'âme), elle se trouve dans une solitude profonde. Mais tous les efforts qu'elle pourrait réaliser pour recouvrer cette *compagnie* lui serviraient de peu ». Et c'est merveille que le Seigneur députe parfois un saint « pour aider l'âme et lui tenir *compagnie* » (53). Redisons-le: on ne peut pas ne pas apercevoir aussi dans la pensée de s. Ignace d'étroits rapports entre ses expériences mystiques et l'expression « *Compañia de Jesús* ». Sera-t-il donc trop téméraire de soup-

(47) *Moradas* VI, 7. G. de SAINT-JOSEPH, 983 (titre du chapitre).

(48) Cf. S. JEAN de la CROIX, *Llama de amor viva*, 3, 30-60; esp. 46. Trad. L.-M. de SAINT-JOSEPH c.d. — *Les œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix* (Paris, 1949), II, 1051: « l'âme ...étant arrivée à être vide ...il est impossible quand elle fait ce qui est de sa part, que Dieu manque de faire ce qui est de la Sienne et de Se communiquer à elle... ».

(49) *Moradas* VI, 7, 6. G. de SAINT-JOSEPH, 986-987.

(50) *Ibid.*, 7, 13. G. de SAINT-JOSEPH, 992.

(51) *Ibid.*, 8, 3. G. de SAINT-JOSEPH, 996.

(52) *Ibid.*, 8, 4. G. de SAINT-JOSEPH, 997.

(53) *Ibid.*, 8, 5, 6. G. de SAINT-JOSEPH, 998.

çonner que l'idée de donner un tel nom à son groupe d'amis soit issue de ses visions intellectuelles portant sur l'humanité du Christ ?

*
* *

Malgré la fréquence notable de ces visions, s. Ignace en a retenu en particulier quelques-unes : sans doute à cause de l'impression qu'elles lui firent sur le moment. La première se situe à Manrèse, puis c'est à Jérusalem et finalement sur la route de Padoue : nous pouvons ajouter : durant le pèlerinage vers Jérusalem, et de façon plus précise de Chypre à Jaffa. La connexion avec la Terre Sainte est évidente : s. Ignace se préparait à y aller durant son séjour à Manrèse ; il poursuivait ce voyage, après une traversée, quand il entra dans Padoue ; les dernières visions ont lieu à Jérusalem même. A Padoue il se sentait en outre faible et sans appui ; le Christ le réconforta. De même à Jérusalem, quand un serviteur du couvent franciscain le ramena de force à la maison dont il était sorti sans autorisation. Il dut éprouver la conformité de sa situation à celle du Christ quand il fut ainsi arrêté et emmené à travers la ville. Terre Sainte, déréliction, imitation du Christ dans le support du déshonneur : voilà les circonstances des visions qui l'impressionnèrent le plus. Cette même relation entre Palestine, souffrances, désir du mépris et de l'abjection, se rencontre aussi dans les contemplations du *Règne* et des *Deux Etendards* qui, toutes deux (quoique la première moins aisément) se situent dans le cadre palestinien. Peu après son arrivée à Venise, s. Ignace écrit à J. Cazador : « ...Il me semble clairement que ma dette est plus lourde envers la cité de Barcelone qu'envers n'importe quel lieu du monde. Tout ceci, bien entendu... si Dieu Notre-Seigneur ne me met pas hors d'Espagne à des travaux plus pénibles et plus durs pour moi » (54). Il lui parle aussi de ses projets de gagner des âmes en Terre Sainte ou dans une autre région du monde que personne ne voudrait aborder à cause des difficultés qu'elle réserve. C'est un nouveau témoignage de l'étroite relation, dans la mentalité de s. Ignace, entre la pensée de la Terre Sainte et le désir d'entreprendre des travaux, de subir des avanies pour le Christ. Le principe de ce rapprochement a été la présence mystiquement éprouvée de l'humanité de Notre-Seigneur.

A quel point le hantait l'idée de s'ingénier à rechercher la proximité du Christ en dehors même des expériences mystiques,

(54) MI, *Epist.* I, 96. DUMEIGE, 46.

nous le voyons par ce qu'il raconte sur sa première année à Paris, quand les études raréfiaient pour lui ce genre de grâces. Comprenant qu'il ne pouvait continuer à mendier et à vivre à l'hôpital, il résolut de se mettre en quête d'un « patron », c'est-à-dire d'un professeur qu'il servirait en échange du vivre et du couvert. Ce dessein lui agréait beaucoup, non pas tant parce qu'il pourrait assurer ainsi sa subsistance, mais parce qu'il imaginait que son maître serait le Christ, qu'à l'un des étudiants il donnerait le nom de saint Pierre, à un autre celui de saint Jean et ainsi pour chacun des apôtres « et quand le maître me donnera un ordre, je penserai que c'est le Christ qui me le donne ; et quand un autre me donnera un ordre, je penserai que c'est saint Pierre qui me le donne » (55). Observons au passage qu'il se représentait la proximité du Christ selon le schème Maître-serviteur ; c'est en le servant, ainsi que les apôtres, qu'il prétendait vivre avec lui. La même idée s'exprime dans les *Exercices*, au moment de la contemplation de la Nativité : « ...Voir Notre-Dame et Joseph... me faire, moi, un petit pauvre et un petit esclave indigne, qui les regarde, les contemple et les sert dans leurs besoins, comme si je me trouvais présent... » (56).

Non moins convaincant du pouvoir exercé sur lui par cette pensée, est l'anecdote suivante, transmise par Ribadeneira : « Nous étions un jour à dîner dans une nombreuse société quand il dit, parlant pour son propre compte, qu'il regarderait comme un privilège spécial de Notre-Seigneur d'être de race juive ; et il donna cette raison : Comment ! pouvoir être parent du Christ Notre-Seigneur selon la chair, et aussi de Notre-Dame, la glorieuse Vierge Marie ! — Il mit à prononcer ces mots tant d'expression et de sentiment que les larmes lui vinrent aux yeux ; ce pourquoi on y fit grgande attention » (57). Une telle déclaration n'est pas exceptionnelle dans la bouche du saint ; Ribadeneira nous raconte une scène analogue qu'il tenait de don Pedro de Garate.

Cette dévotion à la sainte humanité du Christ, souvent expérimentée dans la vision « intellectuelle » où il sentait Notre-Seigneur à ses côtés, constituait comme un noyau autour duquel se cristallisait son désir d'injures et de mépris, de souffrances et de déréliction à la suite de Jésus, son souci de passer toute sa vie en Terre Sainte, son aspiration à se regarder lui-

(55) F.N. I., 466. THIRY, 112.

(56) *Exercitia spiritualia*, n. 114. Trad. F. COUREL s.j. — *Saint Ignace de Loyola. Exercices spirituels* (Desclée de Brouwer, Paris, 1960), p. 74.

(57) F.N. II, 476 s,

même, ainsi que ses amis. comme compagnon de Jésus et finalement sa joie intérieure le jour de son ordination. Indiscutablement. ses compagnons avaient le désir de célébrer leur première messe en Terre Sainte (58) ; c'est ce qui explique la date de leur ordination (24 juin 1537), peu avant le départ prévu de Venise. Ce fut seulement quand disparut tout espoir d'embarquement pour cette année qu'ils abandonnèrent ce projet en disant la messe en Italie, sauf s. Ignace. Il préférait offrir son premier sacrifice eucharistique là où le Christ avait donné sa vie, à charge d'attendre plus d'un an, plutôt que de célébrer avant ce délai, mais loin de cette terre bénie. « Il avait décidé après son ordination de rester un an sans dire la messe, se préparant et priant la Madone de bien vouloir le mettre avec son Fils » (59). Si l'on rapproche cette observation de l'*Autobiographie* du fait qu'il choisit finalement pour cet acte solennel la nuit de Noël et l'autel de la crèche à Sainte-Marie Majeure, on peut proposer l'hypothèse d'une sorte de vœu, par lequel le saint aurait promis de célébrer la messe à Bethléem en l'honneur de la Vierge, si elle lui obtenait la grâce d'aboutir enfin, malgré toutes les difficultés, en Palestine. Nous développerons ce point dans un article suivant.

Pour lors, ces mois d'espoir et de désillusions, d'héroïques et vains projets, précédaient l'assemblée des compagnons à Saint-Pierre de Vivarolo, durant laquelle ils décidèrent de s'appeler, si on leur demandait qui ils étaient, « Compagnons de Jésus ». Du point de vue canonique leur situation était délicate : prêtres, ils n'étaient incardinés dans aucun diocèse et ne faisaient pas partie d'un ordre religieux ; ils n'avaient d'ailleurs pas l'intention d'en fonder un. « Ils commencèrent à vaquer à l'oraison et à réfléchir sur le nom qui leur conviendrait le mieux ; et comme il n'y avait pas de supérieur parmi eux, ni d'autre préposé que Jésus-Christ, à qui seul ils désiraient consacrer leurs services, il leur parut convenable de prendre le nom de celui qu'ils regardaient comme leur tête, en se disant de la Compagnie de Jésus » (60).

Résumons-nous : s. Ignace a employé « *compañia* » dans le sens alors le plus courant de « compagnons ». En outre, et peut-être sous l'influence de l'italien, il a appliqué ce terme

(58) Cf. *Estudios ignacianos*, I, 223 s., 227 : « La conclusion semble s'imposer : ils désiraient célébrer leur première messe sur la terre de Marie et de Jésus ».

(59) F.N. I. 496. Thiry, 132.

(60) F.N. I, 204.

aux congrégations religieuses ; rien n'autorise à penser, en revanche, qu'il lui ait reconnu un sens militaire. En ce qui concerne l'expression « *compañia de Jesús* », c'est une tradition très ancienne qu'elle a étroitement dépendu de ses expériences mystiques (61). D'autre part, pour exprimer des faits mystiques fort apparentés à ceux que vécut s. Ignace, ste Thérèse emploie jusqu'à cinq fois le mot « *compañia* », joint au nom de Jésus, Homme-Dieu, en vue de signifier la proximité de la nature humaine du Christ. Il s'avère enfin que l'idée de chercher une telle présence occupe dans la vie intérieure du saint une place centrale, autour de laquelle gravitent les grands thèmes de sa vie. Et précisément, à l'époque où allait apparaître pour la première fois l'expression « *Compañia de Jesús* » désignant non pas un ordre religieux, mais un groupe de pèlerins, ces idées de fond occupaient s. Ignace de façon intense. On peut donc sans témérité soupçonner et même affirmer que le sens primitif de « *Compañia de Jesús* » est simplement « Compagnons de Jésus ».

(traduction de H. de GENSAC s.j.)

Th. BAUMANN s.j.

(61) *Ibid.*, 204 : « sur cette question du nom, le P. Maître Ignace reçut tant de visites du Seigneur... »

LE CŒUR
DANS L'ŒUVRE DE SAINT JEAN EUDES

En écrivant son principal et monumental ouvrage: *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, saint Jean Eudes se rendit compte qu'il était nécessaire de dire d'abord au lecteur ce que l'auteur entendrait sous ce mot de « cœur » qu'il allait employer si souvent. C'est pourquoi, dans les premiers chapitres, nous voyons le saint, dont le génie était plus dans l'intuition et l'abondance affective que dans la réflexion et la spéculation intellectuelle, se livrer à des efforts assez laborieux de classification et de définition. Les résultats en sont essentiellement donnés sous la forme d'une structure tripartite: cœur corporel, cœur spirituel, cœur divin (1). Cependant, le

(1) Pour fixer les idées des lecteurs peu familiers de saint Jean Eudes, il ne sera pas inutile de donner ici un résumé du chapitre deuxième du premier Livre du *Cœur admirable*, chapitre intitulé « *Ce que l'on entend par le Cœur de la très sacrée Vierge* » (*Œuvres complètes*, tome 6, pages 33 et suivantes). Ce chapitre se divise en deux parties. La première, analytique et descriptive, expose les « significations » du « nom de Cœur » dans l'Ecriture. Dans la seconde, plus synthétique et personnelle, saint Jean Eudes nous donne les principes de la division tripartite. Nous citons le saint entre guillemets.
I. « *Cœur* » *dans l'Ecriture:* 1. « ce cœur matériel et corporel que nous portons dans notre poitrine », 2. « la mémoire », 3. « l'entendement », 4. « la volonté », 5. « la pointe de l'esprit », 6. « l'intérieur », 7. « le divin esprit », 8. « le Fils de Dieu ».
II. *Les trois Cœurs:* 1) en Dieu: 1er Cœur: « le *Fils de Dieu*, Cœur de son Père »; 2e Cœur: « le *Saint-Esprit*, qui est le Cœur du Père et du Fils »; 3e Cœur: « l'*Amour divin*, l'un des adorables attributs de la divine essence, qui est le Cœur du Père, du Fils et du Saint-Esprit; trois Cœurs qui ne sont qu'un très simple et très unique Cœur... » 2) les trois Cœurs de l'Homme-Dieu: 1er Cœur: « son *Cœur corporel*, qui est déifié... »; 2e Cœur: « son *Cœur spirituel*, c'est-à-dire la partie supérieure de son âme sainte, qui comprend sa mémoire, son entendement et sa volonté, et qui est particulièrement déifié »; 3e Cœur: « son *Cœur divin*, qui est le Saint-Esprit... trois Cœurs qui ne sont qu'un Cœur » (cf. 3e partie, § Le Divin Cœur de Jésus). 3) les trois Cœurs de la Mère de Dieu: 1er Cœur: « le *Cœur corporel*... mais spiritualisé »; 2e Cœur: « son *Cœur spirituel*... spirituel mais divinisé... »: 3e Cœur: « le *Fils de Dieu*... ». « Ces trois Cœurs de la Mère de Dieu ne sont qu'un seul Cœur ».

Les symétries et les analogies de cette triple division en trois Cœurs sont très remarquables. On en voit aussi déjà la souple complexité.

lecteur qui réfléchit à son tour sur l'idée de cœur *dans l'ensemble* de l'œuvre du saint — et non pas seulement dans les textes qui reflètent une première réflexion de Jean Eudes lui-même — éprouve une difficulté. L'idée de cœur qui se dégage de cette seconde réflexion semble mal coïncider avec ce qui nous a été dit au début du *Cœur admirable*. Dans la plus grande partie de son œuvre en effet, le saint parle simplement du « cœur » et d'un cœur très « spirituel », caractérisé plus par ses fonctions et ses relations que par sa structure interne. A première vue, on ne voit pas comment les nombreuses propriétés de ce cœur peuvent se ranger sous les trois catégories de « cœur corporel », de « cœur spirituel » et de « cœur divin ». « Dans tout le reste de l'ouvrage — se contente de dire le Père Eudes — vous trouverez plusieurs choses qui sont propres à son Cœur corporel, d'autres qui conviennent à son Cœur spirituel, d'autres qui n'appartienent qu'à son Cœur divin, et d'autres qui regardent tous les trois » (*Cœur admirable; Œuvres complètes*, tome 6, p. 39). En fait, d'une part le cœur corporel semble presque réduit à néant, d'autre part on discerne difficilement ce qui appartient au cœur spirituel de ce qui appartient au cœur divin.

On dira peut-être qu'une troisième idée vient, dans l'œuvre de s. Jean Eudes, faire la synthèse entre l'idée « réfléchie » et l'idée « spontanée » de cœur : ce serait l'idée d'*amour*. Et en effet, le cœur eudiste — cœur corporel, cœur spirituel, cœur divin ou « cœur » tout court — ou bien se définit toujours comme « capacité d'aimer », « puissance d'aimer », ou bien se réfère continuellement à l'amour. C'est une des constatations les plus obvies du lecteur. Serait-il donc nécessaire, pour comprendre le cœur eudiste, de passer du « cœur » à l' « amour » ? Il nous semble que ce serait s'engager sur une fausse piste. Chez saint Jean Eudes, ce n'est pas l'amour qui englobe le cœur mais le cœur qui englobe l'amour. L'idée de cœur y est infiniment plus riche que celle d'amour.

En réalité, la structure tripartite reste fondamentale puisque l'auteur y revient, rarement certes, mais périodiquement, chaque fois qu'il doit prendre du recul par rapport à son intuition pour en prendre une conscience plus réfléchie. Mais ce n'était pas le rôle de saint Jean Eudes d'assumer tout ce qu'il disait du cœur sous ces trois catégories. Il ne faut pas oublier que le saint répète maintes fois que « *les trois cœurs ne sont qu'un cœur* ». Il n'y a qu'un cœur eudiste, mais ce cœur a un triple aspect : corporel, spirituel, divin, et cela dans l'ordre de l'être comme dans l'ordre de l'activité. Il nous semble donc possible de ranger sous ces trois chefs, sans rien exclure, tout ce qui est dit du cœur par le saint. Si nous divisons notre étude

en trois parties: I. Le cœur corporel, II. Le cœur spirituel, III. Le cœur divin, ce n'est pas seulement qu'il y ait dans l'homme une hiérarchie de trois cœurs, mais c'est que le cœur humain au sens eudiste — ces trois cœurs qui ne sont qu'un seul cœur — ce seul et même cœur, peut être considéré à trois niveaux: le niveau corporel et sensible, le niveau spirituel et moral et enfin le niveau divin, c'est-à-dire celui de Dieu et de la divinisation.

Nous nous attacherons à la pensée propre du saint et nous ajouterons le moins possible à ce qu'il nous dit dans ses ouvrages, dans les offices liturgiques composés par lui et dans sa correspondance. Nous ne voudrions pas que notre analyse donne l'impression de réduire le « cœur » eudiste à ses éléments psychologiques ou à ses catégories philosophiques. Nous serions heureux si elle contribuait, pour sa modeste part, à mieux faire comprendre le message d'un grand saint.

I. — LE CŒUR CORPOREL

Saint Jean Eudes désigne le cœur corporel comme le premier des trois cœurs qui composent le cœur humain. En entendant « cœur corporel », nous pensons spontanément à l'organe physique de ce nom et le Père Eudes lui-même voyait dans le « cœur corporel » d'abord ce « cœur matériel et corporel que nous portons dans notre poitrine ». Mais il en parle peu pour lui-même. Ce qu'il en dit ici ou là dans ses œuvres est très significatif, mais nous verrons que le vrai cœur corporel eudiste s'étend en pratique bien au-delà.

LE CŒUR CORPOREL, PARTIE DU CORPS, ORGANE DE VIE

Il ne faut pas chercher chez notre auteur un exposé d'anatomie ou de physiologie sur le cœur. Ses connaissances sont celles de l' « honnête homme », développées, lorsqu'il s'agit de chapitres plus didactiques tels que ceux du premier Livre du *Cœur admirable*, à l'aide d'Aristote et de la science scolastique, à quoi s'ajoutent parfois de curieuses légendes auxquelles nous ne pouvons faire allusion.

Le « cœur matériel et corporel » « que nous portons dans notre poitrine » est donc

« la partie la plus noble du corps humain, le principe de la vie, le premier vivant et le dernier mourant, le siège de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse, de la colère, de la crainte et de toutes les passions l'âme » (CA: *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*; 6, 33-34: *Œuvres complètes*, tome 6, pp. 33-34) (2).

(2) Explication des références: « 6, 352 » = *Œuvres complètes* (voir bibliographie), *tome* 6, *page* 352. « CA » = *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*. « EA » = *L'Enfance admirable de la très sainte Mère*

A propos des rites du baptême, le saint écrit que le cœur est, avec le front, la partie du corps où « l'âme réside plus excellemment et exerce ses fonctions plus noblement » (*Le Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, 1re éd., 1654; 2, 226).

Le cœur a « mouvement » et « sentiment ». Le sang vient du cœur. Le cœur de la mère est principe du sang et du corps de son fils.

« Car pendant que l'enfant est dans le ventre de sa mère, le cœur de la mère est tellement la source de la vie de l'enfant, aussi bien que de sa propre vie, que la vie de l'enfant n'en dépend pas moins que celle de la mère » (CA; 6, 75).

C'est, évidemment, le mystère de la maternité divine qui donne au Père Eudes l'occasion de développer ces idées :

« Le saint Cœur de Marie » « a préparé et donné le sang virginal dont le sacré corps de l'Homme-Dieu a été formé dans les entrailles de sa précieuse Mère » (CA; 6, 71).

Réciproquement, le Cœur de Jésus a été formé du corps de Marie :

« Cette Mère admirable a donné aussi la chair et le sang dont le Cœur adorable de l'Enfant-Jésus a été formé; et ce même Cœur a pris sa nourriture et son accroissement de ce même sang, pendant les neuf mois de sa résidence dans les sacrées entrailles de cette bienheureuse Vierge, et ensuite, de son lait virginal durant trois ans environ » (CA; 8, 216).

Le cœur est surtout « principe de toutes les fonctions de la vie corporelle et sensible », le cœur est « *principe de vie* », c'est là une idée fondamentale, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir étant donnée l'importance du concept de vie dans l'œuvre de saint Jean Eudes.

Sous l'effet d'une émotion violente, le cœur peut « se rompre » et « se briser ». C'est ce qui arriva sur la croix. De plus, le cœur de Jésus y fut transpercé par la lance du soldat :

« son Cœur adorable rompu et brisé d'amour pour nous et de douleurs en la croix » (Testament de Jean Eudes (1671); 12, 169).

« la lance ...perça le côté et le Cœur de Jésus » (CA; 7, 450).

On voit que le saint ne s'intéresse au cœur corporel que pour sa valeur, pour ses fonctions et significations spirituelles. Pourtant, le cœur corporel, le cœur physique, reste le substrat auquel vont se rattacher toutes les autres significations du mot « cœur ». Le cœur corporel de Marie est « tout à fait spiritualisé par l'esprit de grâce et par l'Esprit de Dieu dont il est tout

de Dieu. Après le titre des ouvrages, nous donnons parfois la date de la première édition. Quand nous parlons du « 12e Livre », il s'agit, bien entendu, du 12e Livre du *Cœur admirable* et non du 12e tome des *Œuvres complètes*. Saint Jean Eudes a vécu de 1601 à 1680.

rempli » (CA ; 6, 38), le Cœur corporel de l'Homme-Dieu « est déifié, ainsi que toutes les autres parties de son sacré corps, par l'union hypostatique qu'elles ont avec la personne divine du Verbe éternel » (CA ; 6, 37). Le cœur corporel est donc orienté vers le spirituel et le divin et il ne faut jamais oublier que les trois cœurs ne sont qu'un seul et même cœur (3).

Mais on n'a pas tout dit du cœur corporel lorsqu'on a glané, dans les œuvres de Jean Eudes, ce qu'il dit de cette partie du corps qu'on appelle « cœur ». Le « cœur corporel », c'est aussi une certaine *représentation* dans l'esprit du saint, un ensemble d'images dont il se sert comme d'un instrument pour parler des réalités spirituelles et divines du cœur. Essayons de dégager et d'évoquer cette image, que nous appellerons « le cœur corporel subjectif ».

LE CŒUR CORPOREL SUBJECTIF CHEZ SAINT JEAN EUDES

On trouvera chez saint Jean Eudes les expressions du langage courant telles que « endurcir son cœur », « élever son cœur » (4). Mais d'autres expressions, qui impliquent aussi une image sensible du cœur, sont plus fréquentes et plus significatives pour notre étude.

D'une première série de textes, il résulte que le « cœur » est vu par saint Jean Eudes comme une « *cavité* », comme un « *contenant* », ce qui correspond encore à quelque chose d'objectif dans le cœur organe.

On est « contenu » dans le cœur, on y est « renfermé », on « entre » et on « sort » du cœur, on « puise » dans le cœur, on « converse » dans le cœur. Le cœur est « plein », « rempli ». On s'y « ensevelit », on s'y « cache », on y est « absorbé », « plongé », « abîmé ».

Dans le Cœur de Jésus, le Saint-Esprit « *renferme* les trésors infinis de la science et de la sagesse de Dieu, et il le *remplit* de tous ses dons en souverain degré » (CA ; 8, p. 334).

Le Sacré Nom de Marie « est *sorti* du Cœur adorable de la Très Sainte Trinité » dans lequel « *il était caché de toute éternité* ». (*L'enfance admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu*, 1re éd., 1676 ; 5, 207).

(3) Cf. Arragain : « pour notre saint, le cœur de chair du Seigneur est une réalité à la fois physiologique et psychologique ». (*Le Sacré-Cœur dans l'Ecriture selon « Haurietis aquas »* ; *L'Ami du clergé*, 16 mai 1957, p. 309. Le R.P. Arragain fait justement remarquer l'harmonie de cette grande encyclique avec la pensée de saint Jean Eudes).

(4) Saint Jean Eudes emploie volontiers les expressions courantes : « de bon cœur », « de tout cœur », « de très bon cœur », « avoir à cœur », etc. (en latin : « corde magno », « in toto corde », « ex toto corde »). Concluant *L'Enfance admirable*, il écrit : « je puis dire que j'y ai plus travaillé *du cœur* que de la main ; aussi voudrais-je *de tout mon cœur* le pouvoir imprimer dans *les cœurs* de tous les habitants de la terre » (5, 476).

Le cœur est « profond ». « Venite, accedamus ad Cor *altum* Deiparae Mariae Virginis » (CA ; 8, 198). Le œur a un « fond » et c'est dans ce mond, cet « intime » du cœur que sont « imprimées » des « paroles » une « image des vertus », que sont « gravées des vérités » :

« Priez votre cher Fils, ô Mère d'amour, qu'il *imprime* ces paroles lui-même *dans le plus profond* de mon cœur en la manière qu'il sait être la plus parfaite, afin qu'il n'y *entre* plus rien qui lui déplaise » (8, 545).

On « porte » dans le cœur :

« je vous *porte tous bien avant* dans mon cœur — écrit le saint à ses fils du Séminaire de Caen en 1643 — ...Notre-Seigneur et sa très sainte Mère vous portent dans le leur » (10, 383).

« je vous porterai toujours dans le plus intime de mon Cœur », dit le Christ au fidèle (CA ; 6, 360).

Les cœurs sont plus ou moins grands, de telle sorte que les uns contiennent les autres. Le cœur du fidèle est « *petit* », tandis que le Cœur de Jésus est « *grand* » et « immense ». Il faut renoncer à son « petit cœur » pour « entrer dans l'immensité du grand Cœur de Jésus, qui contient le Cœur de sa sainte Mère et de tous ses Saints » (CA ; 6, 263) (le thème du « grand Cœur » est largement développé dans le chapitre 2 du Livre 3 ; CA ; 6, 260-266). Nous voyons ici que le cœur est aussi bien *contenu* dans un autre cœur que *contenant*. Le cœur corporel est creux, mais il est aussi au centre et à l'intérieur du corps.

Il y a des « places » dans le cœur. En 1629 — une des premières lettres du saint qui nous soient parvenues — le jeune Père Eudes écrivait à une abbesse affligée par la mort de son frère :

« ne vous laissez pas tellement occuper de la douleur, qu'il ne reste plus aucune place dans votre cœur pour celui qui est votre joie, votre consolation et votre tout » (11, 10).

Toutes ces expressions nous conduisent à une autre image : celle de la *demeure*. Dans la même lettre, le saint montre le Christ à sa correspondante :

« Je le vois frappant et attendant à la porte de votre cœur, ayant le Cœur et les mains pleins de grâces, de bénédictions et de consolations inexplicables qu'il désire vous communiquer » (*ibid*).

Marie « n'a qu'une même *demeure* avec son Fils, qui est le sein et le Cœur du Père éternel » (*L'Enfance admirable;* 5, 159).

On « réside », on « demeure » dans le cœur. On y « loge », on y « reçoit ».

Je supplie Jésus et sa Mère, écrit le saint à une correspondante, « de *recevoir* et de *loger* votre âme dans leur très bénin Cœur pour jamais » (10, 565). « Je vous préparerai une glo-

rieuse demeure dans mon Cœur », dit Jésus (CA; 6, 360). « Je me bâtirai une demeure dans votre aimable Cœur, répond le fidèle, ...que mon âme y établisse sa demeure, qu'elle y meure à soi-même, et qu'elle ne vive plus qu'en vous et pour vous! » (CA; 8, 297, 299).

Dans une autre ligne de pensée, non moins importante à cause de sa portée spirituelle et théologique, le cœur apparaît, chez saint Jean Eudes, comme *un objet possédé*, comme un bien dont on peut faire l'usage que l'on veut. On « donne » et on « offre » son cœur, on « renonce » à son cœur.

« O Marie, Mère de Jésus, je vous *donne* mon cœur; *donnez-le* s'il vous plaît à votre Fils » (*Exercice de Piété*, 1636: 2, 291).

A la fin de la prière « *Ave Cor Sanctissimum* »:

« Nous vous *offrons* notre cœur, nous vous le *donnons* ...Recevez-le et *possédez-le* tout entier » (8, 681).

« Vous *gagnerez* et *posséderez* entièrement le Cœur du Père éternel » (*Enfance admirable;* 5, 227).

Il peut y avoir échange des cœurs et celui qui reçoit un cœur peut en faire un libre usage comme si ce cœur était *vraiment sien.*

« Offrons au Cœur de Jésus et lui donnons en actions de grâces le Cœur de son Père éternel, le Cœur de sa très sainte Mère, tous les cœurs de tous les Anges, de tous les Saints et de tous les hommes. Car *nous avons droit d'en faire usage comme des nôtres propres*, puisque son Apôtre nous assure que le Père éternel nous a donné toutes choses avec son Fls: Omnia cum ipso nobis donavit; et que toutes choses sont à nous: Omnia vestra sunt. Mais surtout offrons-lui son propre Cœur; car, *puisqu'il nous l'a donné, il est tout à nous*, et nous ne saurions, etc... » (CA; 8, 312).

« Jésus s'étant tout donné à moi, son Cœur par conséquent est à moi. Oui, le Cœur de Jésus est mon cœur... *Otez-moi mon cœur et me donnez le vôtre* » (*Contrat d'une sainte alliance avec la très sacrée Vierge Marie, Mère de Dieu*, 1668; 12, 163).

« Employez vous-même, ô mon Sauveur, la puissance de votre bras, pour me séparer de moi-même et pour m'unir à vous; *pour m'arracher mon misérable cœur et pour mettre le vôtre en sa place...* » (CA; 8, 323).

Cette dernière expression « arracher le cœur », violente, est moins fréquente que celle de « ôter le cœur » ou « anéantir le cœur ».

Nous lisons dans l' « *Enfance admirable* »:

« ...elles souffriraient moins de douleur si on leur arrachait le cœur de la poitrine et l'âme du corps, que si on leur voulait arracher du cœur la dévotion toute spéciale qu'elles ont pour ce Cœur maternel de leur très douce Mère » (5, 140).

Mais dans le *Cœur admirable:*

« Priez ce même Jésus que, puisqu'il désire faire la même grâce en quelque manière à tous les vrais chrétiens, qu'il a faite à sainte Catherine de Sienne, *en lui ôtant son cœur* pour lui donner le sien: qu'il *anéantisse votre propre cœur* et qu'il établisse le sien en sa place » (CA; 6, 263).

Les cœurs sont aussi « attirés », « emportés », « ravis » par la force de l'amour:

« ...la très humble et très pure Vierge ayant ravi et attiré en soi le Cœur adorable du Père éternel... » (CA; 6, 167).

« O Jésus, le vrai Cœur de Marie, *tirez, emportez, ravissez* nos cœurs à vous » (CA; 6, 168).

En résumé, saint Jean Eudes se représente le cœur solidement chevillé au corps, pourrions-nous dire, mais pas tellement qu'il ne puisse être détaché, donné, échangé. Le cœur, organe de vie, est central, intérieur au corps et par conséquent précieux et très personnel, mais il est aussi le lieu de l'ouverture et de l'accueil. Il est creux et profond pour recevoir, mais il sait recevoir celui qui l'englobera à son tour. Le cœur est la demeure intérieure où un ami, un cœur ami peuvent venir pour bâtir une autre demeure, plus grande et plus princière. Le trésor du cœur est bien possédé mais pas jalousement gardé, comme si le don de ce bien si personnel était simultanément surgissement d'un nouveau trésor.

Telles nous semblent les significations les plus immédiates de la représentation spontanée et pratique que se faisait, du cœur corporel, saint Jean Eudes. Cette représentation est encore enrichie d'images explicites nombreuses tirées de la nature ou de l'Ecriture.

LES IMAGES DU CŒUR

Ce « rude saint », ce normand à l'esprit pratique et méticuleux, était un mystique dont la pensée allait aux réalités divines davantage par l'intuition et les symboles que par le discours et la réflexion. Pour lui, l'existence d'une liaison et d'une correspondance entre les trois mondes « de la nature, de la grâce et de la gloire » était profondément crue et vécue:

« ...vous devez savoir que la puissance infinie du Créateur ayant composé ce grand univers de trois états ou de trois ordres différents, qui sont: l'état de la nature, l'état de la grâce, l'état de la gloire, sa divine sagesse a établi une liaison, un rapport et une ressemblance si parfaite entre ces trois états et entre toutes les choses qui se rencontrent dans ces trois ordres, que tout ce qui est dans l'ordre de la nature est une image de ce qui se trouve dans l'ordre de la grâce, et tout ce qui se trouve dans l'ordre de la nature et de la grâce, est une figure de ce qui se voit dans l'état de la gloire » (CA; 6, 135).

« O Cœur admirable de mon Jésus, que j'ai de joie de voir en vous

toutes les grandeurs, tous les trésors et toutes les merveilles qui sont dans tous les êtres créés et incréés! » (CA; 8, 304).

Toutes ces « merveilles qui sont dans tous les êtres créés et incréés » expriment quelque chose de la richesse infinie du cœur. Saint Jean Eudes les regarde successivement et, chaque fois, c'est un nouveau chapitre du « Cœur admirable » où l'enthousiasme et l'abondance du saint se donnent libre cours.

Ici, nous ne pouvons guère qu'énumérer.

Le cœur est un « ciel », un « soleil » — et le soleil est « principe de vie et de mouvement » —, un « milieu », le milieu de la terre, ou un « centre », une « fontaine » et une « source », « fontaine de lumière », « source primitive... première, principale et inépuisable ». Le cœur est une « mer » où les eaux de la grâce s'assemblent et se réunissent, « mer d'amour », « océan immense » où se perdent les « gouttes », c'est-à-dire les cœurs innombrables. Le cœur est aussi un « jardin », un « refuge », un « oracle », un « trésor » (5), un « miroir », un « cristal », un « écho », un « intérieur », un « asile », une « forteresse ». Le Cœur de Marie est un « paradis terrestre », un « buisson ardent », une « harpe céleste et divine ». « les tables de la loi ...dans lesquelles le Saint-Esprit a écrit en lettres d'or toutes les lois évangéliques », « le trône royal de Salomon », « le Temple merveilleux de Jérusalem », « la Fournaise des trois enfants », un « calvaire ». Le Cœur de Jésus est « l'Encensoir », « le Temple » et « l'Autel » du divin Amour — autel sur lequel « le feu sacré de ce même amour est allumé nuit et jour ».

L'image du sanctuaire ou du temple prolonge et complète celle de la demeure:

« C'est l'Amour incréé et éternel, c'est-à-dire le Saint-Esprit, qui a bâti ce Temple magnifique, et qui l'a bâti du sang virginal de la Mère d'amour. Il a été consacré et sanctifié par le Souverain Pontife et par l'onction de la Divinité. Il est dédié à l'Amour éternel. Il est infiniment plus saint, plus digne et plus vénérable que tous les temples matériels et spirituels qui ont été et seront jamais au ciel et en la terre. C'est dans ce temple que le souverain Prédicateur nous prêche continuellement. C'est un temple éternel qui n'aura jamais de fin. C'est le centre de la sainteté, qui est incapable

(5) A propos du cœur-trésor, relevons ce petit commentaire de *Luc*, 12, 34: « ...voulez-vous trouver le trésor des trésors qui est le Cœur infiniment aimable de ce Père d'amour ? Souvenez-vous de ces paroles de son Fils: là où est votre trésor, là est votre cœur.

Cherchez donc ce Cœur paternel dans Marie, et vous l'y trouverez, puisque Marie est son trésor. Aimez, servez et honorez Marie de tout votre cœur, et vous gagnerez et posséderez entièrement le Cœur du Père éternel. » (*Enfance admirable;* 5, 226-227).

d'aucune profanation. Il est orné de toutes les vertus chrétiennes au dernier degré, et de toutes les perfections de la divine Essence, comme d'autant de tableaux vivants » (CA; 8, 337).

Toutes ces images se retrouvent dans les offices liturgiques et dans les litanies composés par le Père Eudes en l'honneur des saints cœurs. Ce sont autant d'étincelles qui nous font voir et comprendre ce qu'est le cœur, « cœur de Jésus et Marie », qui est aussi notre cœur.

LE CŒUR FOURNAISE

Mais l'image sur laquelle se fixera saint Jean Eudes, c'est celle de la « *fournaise* » (6). C'est une image biblique — la fournaise des trois enfants — reprise par saint Bernardin de Sienne (Cf. CA, Livre 3, ch. 5; 6, 326 sq.). Le vocabulaire du feu va de plus en plus envahir les écrits du saint quand il s'agira de parler de l'amour qui « embrase » les cœurs.

« O feu divin, qui embrasez le très noble Cœur de notre glorieuse Mère, venez, venez dans les cœurs de tous les hommes; éteignez-y entièrement tout autre feu; consumez-y absolument tout ce qui vous est contraire; brûlez-les, enflammez-les, embrasez-les, transformez-les en vous-même, afin qu'ils soient tout feu et tout flamme d'amour vers celui qui ne les a créés que pour l'aimer. Faites enfin que nous puissions dire avec saint Augustin, et avec les saintes dispositions avec lesquelles il l'a dit: Ignis sancte, quam dulciter ardes! quam secrete luces! quam desideranter aduris!...

Venez, venez donc, feux sacrés; venez, flammes célestes; venez saints brasiers; venez, divines fournaises; venez, torrents; venez, déluges du feu adorable de l'amour éternel, venez fondre sur nous et sur toutes les créatures raisonnables qui sont en l'univers. Brûlez tout, embrasez tout, consumez tout, dévorez tout, afin que tout soit changé en un feu éternel d'amour et de charité au regard de celui qui est tout amour et tout charité vers nous... » (CA; 6, 338-339).

Dans le douzième et dernier Livre du *Cœur admirable*, consacré uniquement au Cœur de Jésus, celui-ci est avant tout la « Fournaise d'amour », fournaise d'amour « très ardente au regard du Père éternel » (ch. 2). « au regard de sa très sainte Mère, dont les flammes éclatent dans les privilèges merveilleux dont il l'a enrichie » (ch. 3), « au regard de l'Eglise triomphante, militante et souffrante » (ch. 7), « au regard d'un chacun de nous » (ch. 8), « au regard de nous dans le très saint Sacrement » (ch. 9), et « dans sa sainte Passion » (ch. 10). Le chapitre 20 consiste en quarante « flammes ou aspirations d'amour vers l'aimable Cœur de Jésus ».

Remarquons dans le texte qui suit — comme dans le précédent — comment l'image de la *fournaise* reprend, approfondit et enrichit celle de la *cavité* profonde où l'on entre et

(6) Sur l'archétype « cœur » en relation avec le « trésor » et le « feu », cf. W. Daim, *Transvaluation de la psychanalyse*, Paris, 1956, p. 405 sq.

celle de l'*océan* où la goutte se perd. Elle y ajoute l'idée de chaleur intérieure et de feu qui se communique, ce qui correspond mieux aux idées de cœur et d'amour.

« O Jésus et Marie, que je dépose mon âme dans votre Cœur sacré tout *embrasé* d'amour vers toutes les âmes!... je demande que, par les excès de la miséricorde, je sois *plongé, absorbé, perdu* et *consommé* dans les *feux* éternels de cette *fournaise* d'amour divin, le très saint Cœur de Jésus et de Marie » (*Dispositions chrétiennes pour bien mourir*, 1654; 2, 267).

Certes, l'image de l'océan, comme celle de la fournaise, est très apte à exprimer l'unité des cœurs dans l'amour. L'une et l'autre le sont peut-être trop. Si l'on prend à la lettre les expressions « être absorbé », « être consommé », « se perdre » ne risque-t-on pas de voir s'évanouir la distinction des êtres et d'en arriver à un mysticisme exagéré ? L'image du feu et des flammes exprime mieux, peut-être, à la fois la purification et la transformation (par le feu) et la distinction (des flammes). La goutte d'eau garde sa substance, mais se perd complètement dans l'océan. Quoi qu'il en soit, saint Jean Eudes a préféré le feu et l'on verra plus loin comment il saura prendre soin de préciser les limites de l'union d'amour. Il ne faut pas faire dire aux images plus que ce qu'elles peuvent dire.

Avec l'image de la fournaise, nous arrivons au terme de l'analyse du « cœur corporel », analyse qui nous a conduit du cœur organe aux symboles cosmiques en passant par ce que nous avons pu appeler le « cœur corporel subjectif ». Pour saint Jean Eudes, le cœur corporel est à la fois le principe interne de la vie physique individuelle et l'organe de la sympathie et de la communion avec les êtres du monde sensible. Chaque aspect du cœur corporel est riche d'une signification, qui exprime quelque chose des mystères invisibles, mais non moins beaux, du cœur spirituel et du cœur divin.

II. — LE CŒUR SPIRITUEL

Le second cœur de l'homme, c'est son *cœur spirituel*.

Dans ses écrits comme dans toute son existence, saint Jean Eudes, le grand missionnaire populaire, est avant tout un actif, débordant de vie, emporté par l'Esprit. Ainsi, le « cœur spirituel » sera davantage connu par les fonctions que lui fait remplir le saint au cours des centaines de pages de son œuvre abondante que par les définitions élaborées qu'il en donne. Le cœur spirituel est défini, certes, mais en fin de compte aussi peu qu'était décrit pour lui-même le cœur corporel.

Comme signe de la grande « spiritualité » du cœur, nous remarquerons d'abord que l'homme n'est pas seul à posséder un cœur (7). Dieu lui-même et ses anges ont également un cœur. « Je vous offre tous les cœurs de tous vos Anges et de tous vos saints », écrit notre auteur dans le *Cœur admirable* (8, 123). Dieu a un cœur non seulement dans le Verbe incarné mais dans la divinité elle-même, comme nous le montrerons dans l'analyse du cœur divin.

Cependant, c'est d'abord dans l'homme — c'est-à-dire dans Jésus, dans Marie, dans le fidèle — que se définit le cœur spirituel.

1. *Le cœur dans la personne humaine*

LE CŒUR COMME FACULTÉ DE L'ESPRIT HUMAIN

La meilleure définition eudiste du « cœur spirituel » ou « cœur de l'âme » se trouve sans doute tout à la fin du *Cœur admirable :*

« Le second Cœur de Jésus, c'est son Cœur spirituel, qui est *la volonté de son âme sainte, laquelle est une faculté purement spirituelle*, dont le propre est d'aimer ce qui est aimable et de haïr ce qui est haïssable » (CA; 8, 345-346).

Saint Jean Eudes n'est pas parvenu d'un seul coup à cette simplicité. Au début du *Cœur admirable*, il s'était étendu plus au long, sans parvenir toujours à toute la netteté désirable. Après avoir parlé, en s'inspirant des distinctions scolastiques, de l'âme végétative et de l'âme sensible, il poursuivait :

« Le troisième état de cette âme est celui de la partie intellectuelle, qui est une substance spirituelle comme les Anges, qui n'est point attachée à aucun organe corporel, comme sont les sens et les passions, et qui comprend la mémoire intellectuelle, l'entendement et la volonté, avec la partie suprême de l'esprit que les théologiens appellent la pointe, la cime ou l'éminence de l'esprit, laquelle ne se conduit point par la lumière du discours et du raisonnement, mais par une simple vue de l'entendement et par un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu.

C'est cette troisième partie de l'âme, qu'on appelle esprit, la portion mentale, la partie supérieure de l'âme, qui nous rend semblables aux Anges, et qui porte en soi dans son état naturel l'image de Dieu, et dans l'état de grâce sa divine ressemblance.

(7) C'est même la constatation de cette multiplicité des sujets d'inhérence du cœur et celle de la diversité des emplois du mot « cœur » dans l'œuvre de saint Jean Eudes qui nous a poussé et autorisé, croyons-nous, à tenter une étude de la notion de cœur, *en général*, chez cet auteur spirituel.

C'est cette partie intellectuelle qui est le cœur et la plus noble partie de l'âme. Car premièrement. elle est le principe de la vie naturelle de l'âme raisonnable. qui consiste en la connaissance qu'elle peut avoir de la Vérité suprême, par la force de la lumière naturelle de son entendement, et en l'amour naturel qu'elle a pour la souveraine Bonté. Comme aussi étant animée de l'esprit de la foi et de la grâce, elle est avec lui le principe de la vie surnaturelle de l'âme qui consiste à connaître et aimer Dieu par une lumière céleste et par un amour surnaturel: Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.

Secondement, cette même partie intellectuelle est le cœur de l'âme, parce que c'est en elle que se trouve la faculté et la capacité d'aimer, mais d'une manière beaucoup plus spirituelle, plus noble et plus relevée, et d'un amour incomparablement plus excellent, plus vif, plus actif, plus solide et plus durable que celui qui procède du cœur corporel et sensible. C'est la volonté éclairée de la lumière de l'entendement et du flambeau de la foi, qui est le principe de cet amour » (CA; 6, 87-88).

Saint Jean Eudes en concluait que le Cœur spirituel de la Vierge

« est cette partie intellectuelle de son âme qui comprend sa mémoire, son entendement, sa volonté et la suprême pointe de son esprit » (CA; 6 89).

Le cœur de l'âme, on le voit, conçu par analogie avec le cœur corporel, ce sont les facultés supérieures de l'âme, et surtout la volonté, considérées à la source même de leur activité naturelle et surnaturelle.

C'est de cette partie de l'âme, nous dit le saint, que saint Paul veut parler quand il écrit: « la charité de Dieu qui a été répandue dans nos cœurs » (*Rom.* 5, 5); « d'autant que vous êtes enfants de Dieu, il a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs » (*Gal.* 4, 6. C'est l'auteur qui cite et traduit tous ces textes ainsi que *Eph.* 3. 14-17. *ibid.*, p. 89). Le cœur humain est fait pour Dieu:

« Le cœur humain est d'une nature si noble et si excellente, qu'elle l'élève au-dessus de toutes choses, puisqu'il n'est créé que pour Dieu, pour être possédé de Dieu et pour posséder Dieu, et que rien de tout ce qui est créé n'est capable de le contenter, et qu'il n'y a que Dieu seul qui le puisse rassasier » (CA; 6, 270).

Le normand Jean Eudes n'était pas homme à s'attarder à de hautes spéculations sur la « cime » ou « pointe de l'âme laquelle se conduit par une simple vue et un simple sentiment ». Il finit par concentrer mémoire, entendement et volonté dans la seule volonté, principe de l'amour (8). Mais il y a quelque

(8) Pour J.-B. Saint-Jure, dans *L'Homme religieux*, « cœur... dans l'Ecriture Sainte et dans les autres auteurs, signifie l'entendement et la volonté, qui sont les principes de nos pensées et de nos affections » (J.-B. SAINT-JURE, *L'Homme religieux*, Paris, 1663, p. 58; cité par Charles du CHESNAY, dans *Le Cœur du Seigneur*, p. 30, note 33).

chose de pauvre dans la brièveté qui déplaît à la tournure d'esprit de notre auteur, lequel ne recule jamais devant l'abondance des mots et les longues énumérations. Le « cœur » est très souvent associé spontanément par lui à tout ce qui définit l'être humain.

« Faites... que je n'aie qu'une *âme*, qu'un *esprit*, qu'une *volonté* et qu'un *cœur* avec vous », dit le saint à la Vierge dans une prière (12, 163).

« O mon Sauveur... je vous donne et vous consacre mon *corps*, mon *cœur*, mon *âme*, mon *esprit*, ma *vie*, toutes mes *pensées*, *paroles*, *actions*, *mortifications* et *souffrances* » (*Exercice de Piété*, 1636; 2, 293).

« O Jésus, soyez notre *être*, notre *vie*, notre *esprit*, notre *lumière*, notre *cœur*, notre *amour*, notre *force*, notre *trésor*, notre *joie*, notre *gloire*, notre *tout* » (CA; 6, 239).

Marie n'a « qu'un même *Cœur* et un même *sentiment* avec Jésus » (5, 190). « Le Cœur de Jésus est le *Cœur*, l'*âme*, l'*esprit* et la *vie* du Cœur de Marie » (CA; 8, 207), laquelle, encore une fois, « n'a qu'un *Cœur*, qu'un *esprit* et qu'une *volonté avec son Fils* » (CA; 7, 566) (9).

Le cœur est un des éléments essentiels de l'homme à côté et à l'égal du « corps », de l' « âme », de l' « esprit », de la « volonté », de la « vie », de l' « être », toutes choses qui se retrouvent de quelque manière dans le cœur. Mais c'est de l'*âme*, de l'*esprit* et de la *volonté*, conçue comme principe de l'amour, que le cœur est le plus souvent rapproché en tant que faculté.

CŒUR ET AFFECTIVITÉ, CŒUR ET AMOUR

En fait, le cœur reste très lié à l'affectivité. C'est ici qu'il est difficile de distinguer le cœur corporel du cœur spirituel. Il y a un premier amour, sensible, qui est rapporté par saint Jean Eudes au cœur corporel (cf. p. 63), mais qui ne l'intéresse

(9) « L'intérieur d'un mystère », « c'est tout ce qui s'est passé intérieurement en icelui, dans l'*esprit*, dans le *cœur* et dans l'*âme* sainte de les personnes qui y étaient présentes » (*La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, 1637; 1, 324).

Cf. Bérulle: « Vous vivez en terre (ô Madeleine) de la vie de Jésus... là vous portez l'impression et l'opération de son cœur dans votre cœur, de son esprit dans votre esprit, de sa vie dans votre vie...

O divine amante et aimée de Jésus, faites par vos prières et par votre puissance en son amour, que je sois blessé de cet amour; que mon cœur ne repose qu'en son cœur; que mon esprit ne vive qu'en son esprit, et que nous soyons tous à lui ». (*Elévation sur sainte Madeleine*, éd. Migne, 579, 588: texte cité par Claude TAVEAU, *Le Cardinal de Bérulle, Maître de vie spirituelle*, p. 120).

que dans la mesure où il est spiritualisé. « Les pensées, les desseins, les désirs, et les affections sortent du cœur » (CA ; 7, 231). Le cœur « veut », « désire », « cherche », « goûte », « soupire » ; il « loue », il « glorifie », il « honore », il « rend grâces », il « souffre ». Le cœur est le lieu des sentiments réels :

« Dieu n'a point d'oreilles pour entendre la langue si elle ne parle avec le cœur » (*Enfance admirable ;* 5, 463) ; les paroles « sortent du cœur » pour « passer » à la bouche. « ...La vie extérieure de l'homme est comme le dehors et l'extérieur de son cœur, parce que le cœur se découvre et se manifeste au dehors dans les sens extérieurs, sur le visage, dans les yeux, dans les paroles et dans les actions » (CA ; 6, 305). Aussi « bienheureux qui peut dire de cœur et de bouche tout ensemble... » (2, 328).

Les souffrances du cœur sont surtout dépeintes dans le Cœur du Christ en croix et dans le Cœur de sa Mère debout près de la croix. Rapportant les visions de « Sœur Marguerite du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du monastère de Beaune », saint Jean Eudes écrit :

« Toutefois, parmi tant de richesses et de bonheur, elle vit que ce divin Cœur avait été noyé dans des abîmes profonds de douleurs et d'amertumes ; qu'il avait été abattu et languissant de tristesse, à cause des péchés des hommes dont il avait été obligé de digérer le fiel et le venin ; et qu'à moins que d'être soutenu par le Verbe increé, il eût succombé sous la pesanteur de nos crimes » (CA ; 8, 301).

Les plaies du Christ sont rapportées à son Cœur, « plaies très douloureuses du divin Cœur de notre Rédempteur ». Les péchés sont autant de « flèches » qui blessent le Cœur de Jésus, « roi des martyrs ». (Cf. CA ; 8, 327) (10).

(10) Saint Jean Eudes se rapproche à cette occasion de l'idée de « réparation » : « ...mettez-vous encore devant les yeux un nombre presque infini d'âmes misérables, pour lesquelles notre très bon Sauveur avait un amour incroyable, et desquelles il prévoyait que, nonobstant tout ce qu'il souffrait pour leur salut, elles ne laisseraient pas néanmoins de se perdre malheureusement par leur seule faute : ce qui causait des douleurs inénarables à son Cœur très charitable. O âmes malheureuses, qui n'avez point eu de cœur pour aimer celui qui vous a aimées en quelque façon plus que soi-même, puisqu'il a donné sa vie et son sang pour votre salut ! O mon cher Jésus, *qui me donnera tous les cœurs de ces âmes infortunées, afin que je vous aime et que je vous loue pour elles éternellement !* » (CA ; 8, 327).

Le mot se trouve dans une « *Lettre à la très sainte Vierge* », non datée : le saint lui écrit, « cinquièmement » : « ...pour vous demander très humblement pardon et vous faire *amende honorable* de toutes mes ingratitudes, négligences et infidélités au regard de vous, et de toutes les injures et offenses que vous avez reçues de la part des hommes et des démons, et pour vous offrir, en supplément et *réparation*, le très aimable Cœur de votre Fils Jésus, tout embrasé d'amour pour vous, avec tout l'amour et tout l'honneur qui vous a été et sera rendu dans le temps et dans l'éternité » (12, 167). Ce texte explicite est peut-être unique.

Mais surtout le cœur « aime » et, si Jésus a tant souffert, c'est parce qu'il a aimé :

« O bon Jésus, qui avez tant aimé la croix pour l'amour de moi, que votre Saint-Esprit appelle le jour de vos grandes souffrances le jour de la joie de votre Cœur, faites que j'aime et que j'embrasse de tout mon cœur toutes les croix qui m'arriveront, pour l'amour de mon très aimable Crucifié ! » (CA ; 8, 308).

Le cœur, « siège des passions », est surtout le « siège » ou la « source » de l'amour et de la charité, « le principe des actes d'amour ». Ici, on n'en finirait pas de citer des textes, tant le cœur et l'amour sont constamment associés chez notre auteur :

« Je vous aime du même Cœur et du même amour duquel je suis aimé de mon Père » (CA ; 8, 276) nous dit Jésus. Le cœur est plein d'amour : « vous venez à moi avec un cœur tout plein d'amour pour moi » (2, 414). C'est « le même cœur et le même amour du Père éternel qui l'a porté à nous donner un Homme-Dieu » et « qui l'a poussé aussi à nous donner une Mère de Dieu » (EA ; 5, 157). « Le divin Cœur de notre Sauveur... est l'Amour des amours » (CA ; 7, 563). D'où encore, l'expression fréquente « être tout cœur et tout amour ».

Le cœur est « capacité d'aimer », il tend à s'identifier à l'amour, il *est* amour, c'est là un des grands secrets de saint Jean Eudes :

« Le nom de *cœur* signifie toute la *faculté et capacité d'aimer* qui peut être en la partie supérieure et inférieure de l'âme, tant naturelle que surnaturelle ; comme aussi l'amour tant humain que divin qui peut procéder de cette faculté. Et c'est de ce cœur qu'il est dit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, c'est-à-dire selon toute la capacité d'aimer qu'il t'a donnée » (CA ; 8, 428).

Sous le nom de Cœur de Marie, reprend le saint quelques pages plus loin, « surtout nous entendons et désirons révérer et honorer premièrement et principalement cette *faculté et capacité d'aimer*, tant naturelle que surnaturelle, qui est en cette Mère d'amour, et qu'elle a toute employée à aimer Dieu et le prochain, ou, pour mieux dire, tout l'amour et toute la charité de la Mère du Sauveur au regard de Dieu et de nous... C'est donc cet amour incomparable et cette charité ineffable que nous regardons et révérons spécialement en notre très honorée Dame et en notre très chère Mère. C'est ce que nous entendons principalement par son très saint Cœur » (8, 431-432).

La chaleur, les mouvements et les richesses du cœur corporel n'ont pour but que de nous faire comprendre quelque chose de l'amour du cœur et du cœur-amour. Quant aux beautés de l'âme et de l'esprit, non seulement elles sont référées au cœur et parlent de l'amour, mais encore elles viennent du cœur, sont enracinées dans la charité du cœur. C'est l'amour qui donne leur valeur au cœur et à la personne qui le possède.

LE CŒUR, OBJET D'AMOUR ET EXEMPLAIRE

Ce que le cœur aime, c'est avant tout un autre cœur, car ce qui est siège de l'amour est aussi digne d'amour. Jésus et Marie « vous aimeront comme leur Cœur », affirme le saint à ses lecteurs dans « *L'Enfance admirable* » (5, 307). Le cœur est « aimable ». Les Cœurs de Jésus et de Marie sont ordinairement qualifiés de « très aimables », « très admirables », ils sont aussi « dignes », « royaux », « sacrés », « merveilleux », « saints », « nobles », « bénins », etc.

Le cœur est le lieu des plus hautes valeurs morales. En Marie, il est « la plus noble partie d'elle-même et l'origine et le siège de ces trois saintes vertus, l'humilité, l'obéissance et la charité » (CA; 6, 368). Il est la « source de toute sa gloire et de toutes ses grandeurs » (*Enfance admirable;* 5, 140). « Le cœur est le siège de l'amour et de la charité laquelle est la reine de toutes les autres vertus et la source de toutes les grâces » (CA; 8, 119). Toutes les vertus chrétiennes brillent dans le cœur. Il faut que nos cœurs soient « humbles, purs, détachés de tout, charitables, fidèles, soumis, embrasés d'un très grand désir de plaire à Dieu, et tout pleins de confiance en la bonté infinie du Fils de Marie, et en la bénignité incomparable de la Mère de Jésus » (11, 131). Le Cœur de Jésus est « un abîme d'amour, de charité, de miséricorde, d'humilité, de pureté, de patience, de soumission et de sainteté » (CA; 6, 263).

L'amour et les vertus confèrent au cœur une telle dignité que la personne humaine est parfois identifiée à son cœur. « Jesu, Cor amantissimum, venite adoremus: qui est amor et vita nostra », dit l'Invitatoire de l'Office du Cœur adorable de Jésus (11, 469). Dans les « quarante flammes ou aspirations d'amour » qui constituent le chapitre 20 du 12e Livre du « *Cœur admirable* », les vocatifs sont indifféremment: O Cœur admirable de mon Jésus; O Cœur immense; O mon Jésus; O Cœur de mon Jésus; O bon Jésus, etc. Mais bien plus souvent, nous le verrons, une personne est dite *cœur d'une autre personne*, ce qui est beaucoup plus selon la logique, ou pour mieux dire, selon la dialectique de l'amour à l'intérieur du cœur. Nous noterons seulement ici que le cœur supérieur, Cœur de Jésus ou Cœur de Marie, devient « la règle », le « modèle » ou « l'exemplaire » des autres cœurs qui en seront les « images ».

Le saint veut « *former* et *dresser* son cœur sur le *modèle* de ce très aimable Cœur de Jésus et de Marie, qui est l'*exemplaire* et la *règle* de tous les cœurs qui désirent vous (Dieu) aimer et vous plaire » (CA; 6, 424).

« Etre selon le cœur » de quelqu'un, expression chère à saint Jean Eudes, c'est précisément être conformé par l'amour à ce cœur et à cette personne.

A la fin d'une lettre : « Je supplie Notre-Seigneur et sa très sainte Mère qu'ils nous fassent tous *selon leur Cœur*, en l'amour duquel je vous embrasse tous généralement et en particulier » (10, 384).

« Imprimez dans vos cœurs, par une soigneuse imitation, une image parfaite de toutes les vertus qui règnent dans le Cœur de votre aimable Mère, afin que vous soyez *tout à fait selon le Cœur de Dieu* et de la Mère de Dieu » (EA; 5, 140).

« ...vous serez les vrais enfants du Cœur de ma sainte Mère et vous serez *selon mon Cœur* » (CA; 6, 360).

Avant de procéder plus avant, essayons ici de récapituler ce qu'*est* le cœur spirituel, ce qui se fera par rapport à l'*amour*. Le cœur est d'abord siège des passions et *faculté* d'aimer. Le cœur est aussi l'*activité* d'aimer, l'amour actif, l'amour sensible spiritualisé ou l'amour le plus haut, le plus spirituel. Et comme l'amour et la charité sont à la source de toutes les vertus morales et chrétiennes qui font la valeur de la personne humaine, le cœur tend à s'identifier à cette personne humaine elle-même en ce qu'elle a de meilleur et d'exemplaire (11). A ce moment, le cœur devient règle, modèle et objet d'amour à son tour. Chez saint Jean Eudes, le mot « cœur » peut prendre tour à tour toutes ces significations. Fonctionnellement, cette dialectique du cœur s'exprime par le *don* et l'*union* pour aboutir finalement à l'*unité*. Mais avant d'étudier cet aspect dynamique du cœur, nous voudrions revenir sur deux idées importantes qui nous feront mieux comprendre ce qu'est le cœur pour saint Jean Eudes. Il s'agit des idées de *vie* et de *royaume*.

Claude GUILLOCHEAU s.j.

(*à suivre*).

(11) Cf. les conclusions du P. ALONSO, dans un ouvrage récent en espagnol, résumé par le P. ARRAGAIN : « En Marie comme en Jésus, il y a trois cœurs : physique, spirituel et divin, mais ils ne sont qu'un seul Cœur. Cette unité est personnelle, mais elle est dynamique : car le Cœur de Marie est l'origine de tout ce qui se trouve en elle, dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de l'action. C'est le fond de sa personne, puisque c'est la charité... Le Cœur pour saint Jean Eudes, c'est l'unité dynamique profonde de la personne d'où rayonne toute son activité naturelle et surnaturelle ». (ARRAGAIN, *Le Cœur de Marie dans saint Jean Eudes* ; dans *Notre Vie*, revue eudiste, nov.-déc. 1959, pp. 355-356).

La Perle Évangélique

Nous nous proposons dans un premier article de présenter la personnalité de Dom Richard Beaucousin, le traducteur français de la Perle Evangélique. *Cet ouvrage, on le sait, est d'origine flamande. L'auteur* (1), *une femme dont l'exquise plume trahit immédiatement la noblesse de cœur et de race, a soigneusement caché son identité. Tous les efforts pour percer tant soit peu ce mystère sont jusqu'à présent, demeurés vains. Nous ne serions pas étonné toutefois de la rencontrer, sinon au sein de la famille, en tout cas parmi les amis très intimes de saint Pierre Canisius. A-t-elle prédit à ce dernier qu'il entrerait dans la Compagnie de Jésus ? Le Chartreux Laurent Surius a posé la question à Canisius, dont nous n'avons, hélas, pas conservé la réponse* (2). *Le fait n'est pas improbable. On croit qu'elle ne fut ni béguine, ni religieuse, mais on devine sa présence à l'ombre d'un couvent ou d'un béguinage.*

Même anonymat du traducteur latin de la Perle. *Même parti-pris d'humilité semble-t-il. Même échec des tentatives d'identification. Le traducteur n'est sans doute pas le Chartreux Laurent Surius, comme le Père de Wilt l'a réaffirmé un peu trop catégoriquement* (3).

Le traducteur français ne s'est pas fait connaître non plus. C'est Dom Huyben qui s'est ingénié à prouver que ce devait être Dom Richard Beaucousin (4).

(1) Reypens (L.) s.j., *Nog een vergeten mystieke grootheid, Ons Geestelijk Erf*, 2 (1928), 53-76, 194-213, 304-341.

(2) B. Petri Canisii, *Epistulae et Acta*, éd. Brausberger (O.) s.j., Friburgi Brisgoviae, VII, p. 324-325.

(3) De Wilt (A.) s.j., *Heeft Laurentius Surius o. carth. de « Evangelische Peerle » in het Latijn vertaald ? Ons Geestelijk Erf*, 17, tweede deel (1943), 132-140 ; 27 (1953), 205-207.

Ampe (A.) s.j., *Kanttekeningen bij de « Evangelisch Peerle », Ons Geestelijk Erf*, 32 (1958), 421-424.

Van Schoote (J.-P.) s.j., *Laurent Surius (ord. cart.) a-t-il traduit en latin la « Perle Evangélique » ?, Ons Geestelijk Erf*, 35 (1961), 29-58.

(4) Dom Huijben (J.), *Nog een vergeten mystieke grootheid, Ons Geestelijk Erf*, 2 (1928), 361-392 ; 3 (1929), 60-70 ; 144-164 ; 4 (1930), 5-26 ; 428-473.

Dom Huijben (J.), *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle, Vie Spirituelle, Suppl.*, 25 (1930), 113-139 ; 26 (1931), 17-46 ; 75-111 ; 27 (1931), 20-42 ; 94-122.

Ces deux séries d'articles ne se recouvrent pas complètement.

Dans un second article nous esquisserons les lignes fondamentales de la doctrine de la Perle. *Largement inspirée de Ruusbroec l'Admirable et de Tauler, elle n'en est pas moins authentiquement personnelle, et reflète une expérience mystique d'une pureté et d'une élévation extraordinaires.*

I. — DOM RICHARD BEAUCOUSIN

La *Perle Evangélique* n'est plus tout à fait inconnue. On sait qu'elle est un des joyaux de la littérature néerlandaise de spiritualité au XVI[e] siècle, non seulement par la qualité du style, mais surtout par la profondeur et l'élévation des pensées. Son éclat ne s'atténuera qu'au début du XVII[e] siècle aux Pays-Bas, mais retrouvera, au même moment en Allemagne, puis en France une puissance d'irradiation remarquable. Ce petit livre thiois eut l'heur en effet d'être traduit d'abord en latin, puis en français et de parvenir par ce biais entre les mains de Bérulle (5) et de beaucoup d'autres qui le lurent avec des sentiment partagés. Si la *Perle*, en effet, avait été unique en son genre, on aurait peut-être consenti de gaîté de cœur aux audacieux ravissements de son vocabulaire. Mais elle ne venait pas seule. Un trop grand nombre d'ouvrages étrangers flamands, espagnols et italiens, propageaient en France un mysticisme abrupt capable certes de sauver les âmes, mais aussi de les perdre. La conscience religieuse du XVII[e] siècle fait une expérience dangereuse dont la langue française de l'époque manifeste à jamais les remous.

Les promoteurs de la mystique sont précisément les personnages les plus en vue et les plus influents de la Contre-Réforme française. Ils forment un état-major puissant dont la diversité est plus surprenante encore que l'union qui y règne. Séculiers et réguliers, clercs et laïcs, hommes et femmes se rencontrent dans les salons ou dans les parloirs pour y traiter en souverains des affaires d'Eglise. Paris en est le siège, ou Vauvert, ou Montmarte, ou le Val-de-Grâce. C'est toujours, c'est surtout l'hôtel Acarie. Mais que d'injustices dans cette énumération! Le tout-Paris catholique est présent partout où d'instinct il a deviné la grâce. Et il la devine avec une intuition qui n'est jamais en

(5) Il n'est pas absolument nécessaire que Bérulle ait lu la *Perle* dans sa version française. Il avait pu la lire en latin: Dom Richard Beaucousin traducteur, et directeur de Bérulle, devait en posséder un exemplaire. Dans une note très intéressante du Supplément bibliographique et critique (cf. Jean DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952) sur les « Catalogues anciens de la bibliothèque de l'Oratoire » Dagens cite, page 433, la « *Margarita Evangelica* » Cologne, 1545, parmi les ouvrages ayant appartenu à cette bibliothèque.

défaut et qui ne cesse de nous stupéfier. Marguerite d'Arbouze vient-elle de Lyon à Paris, où hier encore elle est une inconnue, quelques jours suffisent, et voilà que la reine et les princesses ont leur entrée au couvent. Car cet extraordinaire état-major est en relation immédiate avec la cour qui en recherche les faveurs et s'ingénie à les mériter et à les récompenser. Récompenses royales s'il en fut : le Val-de-Grâce recevra les cœurs de quarante-cinq princes et princesses de la maison de France et gardera ce précieux dépôt jusqu'aux tristes jours de 1793. Ces faveurs dangereuses n'immobilisent pas — ou pas encore — l'action, mais en décuplent le rayonnement : il souffle un vent de liberté sur l'Eglise de France. Des ordres tout jeunes s'immiscent dans les affaires de leurs aînés : les capucins et les jésuites entreprennent la réforme bénédictine. Cette coopération inouïe de tous à l'œuvre unique fait qu'il n'est guère nécessaire d'avoir un grand nom pour exercer une influence extraordinaire. Dom Richard Beaucousin est sans doute un des hommes les plus discrets de la réforme monastique. Mais il n'est presque aucune abbaye, couvent ou monastère où son action ne fut décisive.

C'est en définitive Dom Huijben qui a identifié le traducteur anonyme de la *Perle* française avec Dom Richard Beaucousin et attiré l'attention sur lui. Henri Bremond l'avait en effet presque passé sous silence. Et pourtant Dom Richard Beaucousin aurait mérité une biographie spéciale et critique. On sait que Dom Maillet a fait de lui un long ménologe qui est resté manuscrit (6). Il nous fournit quelques détails inédits et de première source. « Au temps que j'écrivais la *Vie de Dom Beaucousin* — c'est Dom Maillet qui parle — un sien neveu vint à notre maison de Paris, et s'adressant au Supérieur, il se renomma de son oncle. Dom Prieur qui m'avait donné charge d'écrire les *Antiquités de la Chartreuse de Paris*, et qui avait déjà vu et lu plusieurs cahiers sur ce sujet, m'envoya ce neveu, dont je pouvais apprendre quelque chose de la naissance de Dom Beaucousin ; il me dit donc, que ce sien oncle avait été baptisé en l'église de Saint-Barthélémy près le Palais à Paris sa paroisse [fol. 2 v]. Le neveu qui m'apprit plusieurs autres particularités ainsi que je dirai, était âgé de plus de quatre-vingts ans, bel homme et encore vigoureux pour son âge, grand

(6) Dom Maillet (J.-B.), *La Vie du très vénérable Père en Notre Seigneur, Dom Richard Beaucousin, Profès de la Chartreuse de Paris, enfin Prieur de celle de Cahors, et Visiteur général de toutes celles de la Province d'Aquitaine*. Ms. d'Ajaccio. M. Jean Dagens a eu l'exquise amabilité de mettre à notre disposition la copie manuscrite de ce document dont il ne nous a pas été possible de nous procurer une reproduction microfilmée. Nous avons modernisé l'orthographe des nombreuses citations.

et très bien fait. Il était prêtre, mais pauvre, et je ne peux bien savoir le sujet, sinon qu'il aimait à voyager. Il paraissait pourtant sage et personne ne l'aurait pris pour un pèlerin tant sa physionomie était avantageuse et son entretien bon. Il y en a qui aiment à voir, étant en cela seulement blâmables qu'ils contentent trop leurs yeux et font de la peine à leurs pieds. Ce parent étant passé en peu de temps à Paris, je perdis beaucoup d'autres connaissances que j'aurais pu avoir en sa conversation » (7). Le ton, un tantinet bavard, mais malicieux par endroit, ne déplaît pas.

Dom Maillet, on s'en doute, a le précieux don de la curiosité. Il interroge les témoins oculaires; il fait des enquêtes: « Je priai un religieux de Cahors d'interroger les anciens de la maison pour apprendre quelque chose de sa vie et de sa mort (scl. de Dom Beaucousin) et particulièrement de la vérité de son incorruption » (8). Il cite deux lettres à l'appui de ses dires avec le nom de l'expéditeur et du destinataire et la date de l'envoi (9). Il s'indigne de très bon cœur si les témoins restent en défaut: « En vérité, c'est une chose fâcheuse qu'il se trouve si peu d'écrivains [fol. 56 r] et je ne le puis pardonner à Sœur Marie de l'Incarnation de n'avoir pas écrit ce qu'elle savait de Dom Beaucousin. Elle lui survécut, et en cela elle est plus blâmable que son directeur qui n'a rien écrit de sa disciple spirituelle » (10). Il cite souvent Du Val, le biographe de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation (11). Mais c'est à peu près tout. Le défaut de plus amples informations lui permettra trop aisément de gonfler démesurément d'innombrables lieux communs. Son aimable faconde toutefois, la naïveté de ses digressions, font qu'on lui pardonne et qu'on le lit sans trop d'ennui. Sans doute Dom Beaucousin méritait-il mieux. Son influence fut, nous le verrons, extraordinaire, mais silencieuse et discrète.

Avant de devenir Chartreux, il avait été avocat au Parlement, suivant en ceci « l'esprit de son père » (12). Il entra à l'abbaye de Vauvert sous le priorat de Dom Jean Michel de Vesly « qui a écrit beaucoup de livres spirituels » (13) et

(7) Dom MAILLET, *o.c.*, fol. 2 r - fol. 2 v.

(8) *Ibid.*, fol. 76 v.

(9) *Ibid.*, fol. 75 r - fol. 76 r: Le F. Antoine Tixier, Prieur de la Chartreuse de Cahors à Dom Christophe Bochart, Vicaire à la Chartreuse de Paris, s.d.

— Fol. 77 r - fol. 78 r: Le F. Jean de..., Chartreux à Cahors à Dom Maillet, Profès à la Chartreuse de Paris, 19/5/1677.

(10) *Ibid.*, fol. 55 v - fol. 56 r.

(11) DU VAL (A.), *Vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation*, 1621.

(12) Dom MAILLET, *o.c.*, fol. 2 v.

(13) *Ibid.*, fol. 7 r.

dont la mémoire restait en vénération « quoi qu'il y ait près d'un siècle qu'il vivait à Paris » (14). Ce Supérieur fit pour Dom Beaucousin une curieuse exception. « On lui permit... de visiter les religieux de la communauté pour se faire agréer. Il trouva un petit peuple dans ce désert, le nombre des cloîtrés montant à quarante religieux sans les frères convers qui allaient à la moitié. Il vit de grands esprits parmi eux, addonnés à la piété et au recueillement, qui n'avaient point d'autre affection qu'à plaire à Dieu... Dom Beaucousin qui avait bien fait ses études fut ravi de la conversation de ces solitaires; il n'eut point de peine à leur répondre aux demandes qu'ils lui firent sur la bonté de la vocation... » (15). On a l'impression que de part et d'autre on tâtait le terrain. Après un mois on se rendit compte enfin de l'excellence du nouveau candidat qui fut admis au noviciat en 1590. L'année suivante il y fait sa profession. Dès 1593 il est Maître des novices ou Vicaire et... « la grande personne de la maison » (16). A partir de cette année il dirige Bérulle (17); l'année suivante Madame Acarie lui confie les secrets de sa conscience, et restera sa dirigée jusqu'en 1602; il devient en peu de temps le directeur le plus en vue de la capitale. « Il n'y avait personne qui ne le considérât comme un saint, ce qui faisait que l'on courait après lui » (18).

Mais dès 1598 ses supérieurs songent à l'éloigner de Paris et le veulent Prieur à Nantes (19). Le Père Général, littéralement assailli de demandes, capitule et le tout-Paris reste vainqueur. Pas pour longtemps toutefois: en 1602 Dom Beaucousin est nommé Prieur de la Chartreuse de Cahors. « Dom Beaucousin, obéissant ponctuellement à son Supérieur, quitta Paris pour aller en un pays inconnu. Pour cela il lui fallut faire un long et pénible voyage. Le changement d'air, bien contraire à celui de Paris où il avait toujours vécu, ne manqua pas de le fatiguer. Les grandes chaleurs épuisaient son

(14) *Ibid.*, fol. 7 r.
(15) *Ibid.*, fol. 9 v.
(16) *Ibid.*, *fol.* 16 r.
(17) *Ibid.*, fol. 29 r.: « Monsieur de Bérulle qui a été du depuis cardinal, étant encore fort jeune, avait la conversation de Dom Beaucousin. Il trouvait tant de goût en ses entretiens qu'il le fréquenta toujours du depuis connaissant dès ce temps là l'utilité qu'il en pouvait retirer. Dom Beaucousin qui connaissait aussi les mérites de ce jeune homme, conserva aussi son amitié de sorte que ce ne fut plus qu'un cœur d'eux deux; on consultait fort Dom Beaucousin, et tous les jours il recevait des occasions de faire éclater sa sagesse et sa prudence, mais parce que la solitude l'empêchait d'aller porter ses avis lui-même à ceux qui en avaient besoin il se servit quelquefois de Monsieur de Bérulle. »
(18) *Ibid.*, fol. 50 r.
(19) *Ibid.*, fol, 41 v.

corps atténué par le grand âge et les mortifications. Il est vrai qu'il était Supérieur de la maison et qu'il pouvait se faire soulager, mais il aimait tant la pénitence... » (20). Ce n'était pas seulement le climat qui était autre! « Ce fut un bonheur à Dom Beaucousin d'avoir été Vicaire de la Chartreuse de Paris. Il avait appris à bien gouverner les âmes, car étant envoyé dans un pays où les esprits sont plus vifs, il eut besoin d'employer toute son industrie. Sa maxime ordinaire était la douceur et avec ce lénitif il n'y avait point de plaies qu'il ne pût guérir et sans violence, il n'y avait point d'humeur qui ne voulût bien suivre ses avis » (21). Son éloignement ne l'isole pas et la piété de ses admirateurs d'autrefois ne cesse de le poursuivre. La reine Marie de Médicis fait embellir en son honneur la Chartreuse de Cahors (22). Elle « lui envoya de beaux tapis, faits à l'aiguille, et d'autres étoffes riches et précieuses pour l'ornement de ses autels » (23). Il entre aimablement dans le jeu et fait faire « de beaux tableaux pour l'Eglise, et des figures de saints et saintes, si bien que tout ressentait la piété... ce qui faisait connaître le fond du cœur de celui qui y avait fait travailler » (24). Ses activités artistiques ne se bornent pas à de judicieuses commandes de statuettes dévotes et d'images sacrées, elles s'engagent sur le terrain glissant de la poésie où les « mots » sont « si bien arrangés qu'ils surprennent les esprits et les prennent aux filets qu'ils leur tendent sous cet artifice trompeur » (25). Mais l'art de Dom Beaucousin évitait ces embûches: « Dom Beaucousin fut toujours sage en cet art, étant maître de sa passion, il ne faisait rien contre la raison » (26). Dom Maillet nous a même conservé un spécimen de cette poésie: « Un bon ancien, dont je parlerai encore, que je consultai pour savoir quelque chose des merveilles de Dom Beaucousin, m'envoya ces quatre vers qu'il avait retenus de sa jeunesse, et avait lu sur les murailles du cloître:

(20) *Ibid.*, fol. 47 v. Saint François de Sales qui avait appris à connaître et à apprécier Dom Richard Beaucousin en 1602, jugeait le déplacement de celui-ci une perte pour Paris: « Vous sçavez, écrit-il le 15 juin à Monsieur de Soulfour, que Paris perd le P. Don Vicaire, qui s'en va prieur à Cahors en Quercy », *Œuvres*, éd. Annecy, t. XII (1902), p. 118.

(21) *Ibid.*, fol. 48 v.

(22) Le Cardinal François de Sourdis, construit, en témoignage de son affection pour Dom Beaucousin, une nouvelle chartreuse à Bordeaux!

(23 Dom Maillet, o.c., fol. 52 v.

(24) *Ibid.*, fol. 52 v.

(25) *Ibid.*, fol. 54 r, cf. n. 66.

(26) *Ibid.*, fol. 55 r, cf. n. 66.

« Aimant la créature, elle ne sait combien,
Comment, à quelle fin je l'aime dans mon âme.
Mais, si j'aime celui qui créa tout de rien
Il connaît mieux que moi le zèle qui m'enflamme. »

« Ces quatre petits vers — c'est Dom Maillet qui l'assure — peuvent bien faire connaître le génie de Dom Beaucousin, son amour pour Dieu. le zèle qu'il avait pour son honneur, et combien il tâchait d'imprimer tous ses bons sentiments dans le cœur des autres... » (27). Dom Beaucousin semblait donc parfaitement heureux. Et sans doute l'était-il... à la manière des saints. Cela ne l'empêchera pas de mourir prématurément huit ans plus tard : « Après avoir reçu les sacrements ordinaires dans ce moment et fait de saints actes de contrition et d'amour, il entra dans l'agonie qui n'ayant pas longtemps duré, fit connaître que Dieu se contentait de ces seules peines pour tous les défauts qu'il avait commis sur la terre, où les plus justes ne sont pas exempts de péché. Ainsi fini Dom Richard Beaucousin l'an 1610 le 8e août, après vingt ans seulement de religion et huit ans de prélature » (28). Il était âgé de 49 ans.

En effet, ce déplacement intempestif de Paris à Cahors a dû le briser. Les conversations au sujet de l'établissement des Carmélites en France étaient loin d'avoir abouti à des conclusions précises. Ne risquait-on pas de tout compromettre en renvoyant au sud de la France le seul homme qui était parfaitement à la hauteur de toute cette affaire ? Ce n'est pas qu'on jugeait ces communications avec l'extérieur nuisibles à la perfection de l'âme du saint religieux. Ses activités seront même redoublées à Cahors et à Toulouse. Il est à peine installé deux ans comme Prieur qu'on le nomme Visiteur de la Province d'Aquitaine. Jamais sans doute, le « Chartreux de Paris », comme on l'appelle, n'aura tant voyagé de sa vie.

Cette mesure ne compromettait pas seulement l'instauration des Carmélites en France, elle mettait un terme à une amitié toute spirituelle qui unissait depuis 1594 Dom Richard Beaucousin à Madame Acarie. la future Bienheureuse Marie de l'Incarnation. Elle fait songer à saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal, à Bérulle et la Carmélite Anne de Barthélémy, pour ne citer que des amitiés contemporaines et qui relèvent du même milieu que celle de Dom Beaucousin et Madame Acarie. D'emblée ces deux âmes d'élite s'étaient comprises. Quelques mois seulement après leur première rencontre, Dom Richard Beaucousin confiait à Du Val : « que tel qui la voyait, ne la connoissoit pas ; que c'étoit un trésor caché, que

(27) *Ibid.*, fol. 53 v, cf. n. 66.
(28) *Ibid.*, fol. 67 r.

Dieu découvriroit un jour; et que, quelque versé qu'il fût dans les choses spirituelles, il apprenoit plus d'elle qu'elle de lui » (29). Il mit dorénavant en la Bienheureuse toute sa confiance: « ...il la chargeoit d'achever ses bonnes œuvres du dehors, que sa vie retirée ne lui permettoit pas de consommer par lui-même » (30). Madame Acarie de son côté, n'aurait rien entrepris sans son consentement. Le Père Joseph, son Eminence Grise, en témoigne de la façon suivante: « Il (Beaucousin) eut une habitude spéciale avec Madame Acarie, qui suivait ses conseils et réglait sur ses avis ses actions et sa conduite intérieure » (31). La collaboration très intime du Chartreux et de Madame Acarie, s'était révélée intense surtout en 1601 et en 1602, dates auxquelles la question de l'instauration des Carmélites en France fut longuement débattue dans les parloirs de l'abbaye de Vauvert. La question était loin d'être définitivement réglée au moment où Dom Beaucousin fut nommé Prieur de Cahors. Et pourtant à partir de 1602, il n'est plus question de contacts entre Madame Acarie et Dom Beaucousin: « Cette séparation fut un coup sensible pour Mademoiselle Acarie. Si elle avait pu quitter son mari (32) elle aurait suivi le directeur de son âme qu'elle estimait plus que tous les amis de la chair et du sang; elle le suivit d'affection et se sépara de lui avec regret. L'ouvrage n'était que commencé que Dieu leur avait ordonné de mettre en bon état. Dom Beaucousin lui en laissa toutes les fatigues, lui promettant ses conseils par lettres, et ses prières auprès de Dieu qui... ne laisserait rien imparfait » (33). Ces lettres sans doute ne furent jamais écrites: « Son départ fit cesser les rapports spirituels qu'il avoit avec Madame Acarie: mais elle conserva toujours pour lui beaucoup de reconnoissance et de respect. Son attachement pour lui fut si constant, que, cinq ans après qu'il fut mort, elle pria les Chartreux de Cahors de lui donner son corps, qu'on venoit de trouver entier... » (34). Le corps lui fut refusé.

(29) Boucher (J.B.), *Vie de la Bienheureuse Sœur Marie de l'Incarnation*, Paris, 1800, p. 61.

(30) *Ibid.*, *l.c.*

(31) Dedouvres (L.), *Le Père Joseph de Paris, sa vie, ses écrits*, Etudes Franciscaines, 33 (1921), p. 390 n. 10: cité d'après un manuscrit de Joseph du Tremblay. Cf. Dom Huijben (J.), *Aux sources... Vie Spirituelle, Suppl.* 26 (1931), p. 25.

(32) Bremond s'est acharné avec humour sur la personne de Pierre Acarie. On ne sait trop s'il faut le plaindre ou s'il faut plaindre sa femme. La remarque ingénue de Dom Maillet ne manque pas d'être piquante.

(33) Dom Maillet, *o.c.*, fol. 47 r.

(34) Boucher (J.-B.), *o.c.*, p. 62.

On s'épuise en conjectures sur les raisons de ce déplacement. Dagens a suggéré, sans prouver d'ailleurs son assertion, que Dom Beaucousin fut « éloigné par ses supérieurs pour avoir, contrairement à la règle, dirigé des femmes ». C'est un point de vue auquel nous pouvons difficilement nous rallier.

Il y a bien la *Vie* manuscrite où il est raconté qu'à l'occasion des funérailles de Dom Beaucousin, en août 1610, demande fut faite au Père Général, Dom Bruno d'Affringues, d'enterrer le corps séparément. L'autorisation ne fut pas accordée : « On dit qu'il fit réponse qu'il fallait jeter le corps de Dom Beaucousin avec ceux des autres, parce qu'il avait dirigé des femmes. Il est vrai que cela est contraire à la règle des Chartreux qui défend expressément ces sortes de directions, mais il me semble qu'il n'y a point de Règle plus absolue que celle de Dieu » (36). Il faut éviter toutefois d'appliquer une seule et même raison à deux événements fort différents l'un de l'autre : un déplacement de Paris à Cahors... et un enterrement ! Mais nous irions même plus loin : la raison du refus d'enterrer Dom Beaucousin à part, est-elle bien le fait d'avoir donné la direction spirituelle à des femmes ? Pour notre part nous n'en croyons rien. Dom Maillet lui-même n'y voit qu'un on-dit, qu'il a tort, à notre avis de réfuter si sérieusement : « Notre Père Général pouvait avoir plusieurs raisons qui le poussèrent à cela. *On dit* (37) qu'il fit réponse... [fol. 70 r]... La conduite de Dom Beaucousin ne pouvait être que très louable ; il ne prenait pas indifféremment la conduite de toute sorte de femmes. Mais pour celles qui ressemblaient à Mademoiselle Acarie, il ne s'en serait pas pu défendre parce que le doigt de Dieu le poussait » (38). S'il y a des règles religieuses, il y a des exceptions prévues à ces règles. Au moment où l'exception est ratifiée il n'y a plus de raison de s'en offusquer ! Précisément l'exception le fut en ce qui regarde Madame Acarie. Le biographe de la Bienheureuse nous en fournit le témoignage explicite : « Elle (Madame Acarie) fut si satisfaite de lui (Dom Beaucousin) dès la première entrevue, qu'aussitôt elle demanda d'être sous sa conduite spirituelle. Sa demande ne fut pas accueillie favorablement : parce que l'institut des Chartreux ne permet point qu'ils s'occupent de la direction des personnes étrangères, et surtout des femmes. Cependant après plusieurs refus, on s'écarta de la règle en faveur de Madame Acarie, et on fit une exception pour elle » (39). La raison pour

(35) B. p. 115.
(36) Dom Maillet, *o.c.*, fol. 69 v.
(37) Nous soulignons.
(38) *Ibid.*, fol. 69 v - fol. 70 r.
(39) Boucher (J.-B.), *o.c.*, p. 61.

laquelle Dom Beaucousin ne fut pas enterré séparément est sans doute fort simple, quand on connaît les us et coutumes des Chartreux. C'est Dom Huijben qui nous donnera la réponse. en faisant allusion à la requête suivante : « Cinq ans après sa mort (après la mort de Dom Beaucousin) son corps fut trouvé intact, et son sang limpide et coloré, comme s'il eût été encore en vie. A Paris, où son souvenir était demeuré vivace, on voulut avoir ce dépôt sacré. Madame Acarie écrivit en ce sens aux Chartreux de Cahors. Mais toutes les instances furent inutiles et se heurtèrent au parti-pris d'humilité des Chartreux, *qui ne pouvaient permettre qu'un des leurs fût honoré comme un saint* » (40). Dom Maillet le dit plus joliment peut-être : « Dieu aime les Chartreux seulement pour lui ; ainsi qu'il leur suffit de lui plaire et le contenter, ayant assez d'autres moyens pour attirer à soi les séculiers sans qu'ils aillent aux Chartreux » (41). Et encore : « les Chartreux se contentant de faire des saints ne se mettent pas [fol. 71 r] en peine de les publier » (42).

Pour en revenir à notre affaire, il est assez curieux que le « Dom Vicaire » déplacé soi-disant pour avoir dirigé des femmes à Paris continue ce même apostolat au sud de la France ! En 1605 Dom Beaucousin est à Toulouse, directeur des Feuillantines (43). C'est en cette fonction qu'il engage Antoinette d'Orléans à gagner Fontevrault pour y remettre la discipline en honneur. Il obtient du Pape un bref pontifical qui nomme Antoinette coadjutrice de l'abbesse Eléonore de Bourbon-Vendôme. Dans le but d'assurer la réforme de Fontevrault, il entretient avec Marie Drouin, Prieure de Charmes, une longue correspondance jusqu'en 1610, l'année de sa mort (44).

(40) Dom Huijben (J.), *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle, Vie Spirituelle, Suppl.*, 26 (1931), p. 24. Nous soulignons.

(41) Dom Maillet, *o.c.*, fol. 72 r.

(42) *Ibid.*, fol. 70 v - fol. 71 r.

(43) Dom Huijben (J.), *Nog een vergeten mystieke grootheid, Ons Geestelijk Erf*, 4 (1930) p. 12 : « In het jaar 1605... treffen we den Parijschen Karthuiser herhaaldelijk te Toulouse aan, waar hij zijn zorgen aan de geestelijke leiding der Feuillantines besteedt ». A la p. 12 n. 14 Dom Huijben renvoie :

Petit (L.), *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, Paris, 1880, p. 122-170.

Blemur (Jacqueline de) o.s.b., *Eloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoît*, t. I Ligugé, 1927, p. 46.

(44) Petit (L.), *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, Paris, 1880, p. 268 : « Ceux qui ont lu les lettres de part et d'autre ont admiré la solidité et sublimité de la perfection exprimées en des termes simples, et fidèlement représentées dans les mœurs de cette épouse de J.-C... Ils vivaient avec une telle retenue que quelquefois un an se passait sans qu'ils s'écrivissent, tant les lettres de ce bon serviteur de Dieu étaient fécondes en instructions qui suffisaient pour l'exercice d'une année, et tant cette bonne fille en était nourrie. »

La véritable raison de son déplacement fut autre: « Ce grand fruit que l'on recueillait des entretiens de Dom Beaucousin en excita plusieurs à le rechercher et cela avec une si grande affluence de monde que les autres religieux *en étaient étonnés:* on pensa l'éloigner pour éviter cette affluence de peuple qui troublait le silence et la solitude *des autres* » (45).

A bon entendeur... Ces intrigues mesquines peuvent nous paraître tragiques: elles n'ont pas réussi à étouffer l'influence extraordinaire de cet homme de Dieu. Bien au contraire! Dom Richard Beaucousin a été mêlé à toutes les grandes réformes monastiques de son temps. Les recherches de Dom Huijben aboutissent toujours à son nom. Nous avons déjà cité la réforme bénédictine de Fontevrault, fait allusion à l'instauration des Carmélites en France. Il faudrait passer en revue tout ce mouvement admirable qui est l'aspect essentiel de la Contre-Réforme française, comme l'œuvre de traduction et l'édition de la Chartreuse Sainte-Barbe de Cologne venait d'être un des aspects centraux de la Contre-Réforme en Allemagne. Vauvert n'avait repris que partiellement l'œuvre de Sainte-Barbe. Sa vraie fonction sera de devenir un des foyers de spiritualité où s'alimenterait la réforme monastique.

L'activité déployée par Dom Richard Beaucousin qui n'est d'ailleurs pas un phénomène isolé, peut nous étonner. Jamais peut-être on n'a vu dans l'histoire de l'Eglise de France une telle ferveur de sainteté engagée si concrètement dans les réalisations humaines: la contemplation la plus sublime s'accorde avec un sens très aigu du réel. Dom Maillet raconte, à la suite de Du Val, la plaisante anecdote que voici: « Il arriva une fois qu'elle (Madame Acadie) tomba en extase, en sa présence (Dom Beaucousin), ce qui lui dura longtemps, soit que les entretiens spirituels de Dom Beaucousin l'eussent touchée, ou que l'amour qu'elle avait pour Dieu l'eût transportée à faire alors quelque élévation d'esprit vers son divin époux. Dom Beaucousin sans se mettre en peine de la faire revenir à soi se mit à dire ses heures... » (46). Ces hommes osent se fier à leur bon sens, même et surtout lorsqu'il s'agit de « visions », que d'ailleurs ils déclarent authentiques. Sainte Thérèse apparut à Madame Acarie et lui donna l'ordre d'instaurer en France les Carmélites. « Elle s'en ouvrit à Dom Beaucousin. Celui-ci commença par examiner toutes les circonstances de la vision dont il étoit ques- [p. 216] tion; et lorsqu'il eut reconnu qu'elle avoit tous les caractères de vérité qu'on pouvoit désirer, il voulut en conférer avec des

(45) Dom MAILLET, *o.c.*, fol. 41 v. Nous soulignons. Cf. également: D. Sp.: Dom GOURDEL (Y.), s.v. *Chartreux*, col. 735.

(46) Dom MAILLET, *o.c.*, fol. 32 r; BOUCHER, *o.c.*, p. 61-62.

personnes pieuses et instruites pour chercher avec elles les moyens d'exécuter les ordres du Seigneur ». « Toutes les personnes qui assistèrent à ces assemblées, jugèrent que la vision qu'avoit eue Madame Acarie, venoit de Dieu : mais on trouva tant de difficulté à exécuter ce que marquoit cette vision, qu'on pensa qu'il falloit différer l'exécution » (47). On aime cette liberté d'opinion, cette loyauté, cette franchise envers la réalité : elle témoigne de l'authenticité profonde de la vie mystique en cette société. La sagesse humaine doit d'ailleurs faire place, finalement, à la sagesse divine. Sainte Thérèse apparut en effet, une seconde fois, à la Bienheureuse. « Madame Acarie en fit part à Dom Beaucousin et à M. Bérulle. On tint de nouvelles assemblées au monastère des Chartreux... On y admit aussi S. François de Sales... et il assista à presque toutes les séances » (48). A cette occasion Dom Beaucousin prononça cette admirable parole : « Laissons de côté la raison humaine... écoutons le Saint-Esprit parler par la bouche de son humble et fidèle servante, Mademoiselle Acarie » (49).

Lorsque Bérulle s'en va du 28 août au 13 septembre 1602 au matin (50) à Verdun pour y faire une retraite chez les Jésuites, c'est encore Madame Acarie qui s'en inquiète et qui consulte Dom Richard Beaucousin : « Parce que l'esprit de Dieu la portait [fol. 37 v] à tout ce qui regardait l'avancement de l'Eglise, la conversion des pécheurs et le bien des élus, elle s'affligea fort que Monsieur de Bérulle s'était retiré à Verdun au Séminaire des Pères Jésuites, croyant qu'ils le retiendraient parmi eux, et qu'ainsi il ne serait pas en état de profiter à l'Eglise, comme il pourrait faire s'il demeurait dans le siècle. Elle découvrit cette inquiétude à Dom Beaucousin, qui par un esprit de prophétie l'assura que ce bon monsieur ne serait point Jésuite, mais qu'il ferait en France ce qu'avait fait en Italie le Bienheureux Philippe de Néri, et qu'il serait le fondateur d'une nouvelle congrégation de prêtres qu'on appelle Pères de l'Oratoire » (51).

C'est à Dom Richard Beaucousin qu'avaient recours les plus éminents écrivains spirituels de l'époque afin d'obtenir de lui une approbation. « Le Révérend Père Benoît de Canfeld consultait souvent Dom Beaucousin. Il lui mit même entre les mains ses ouvrages de piété pour en avoir l'approbation. Il lui fit voir

(47) Boucher, *o.c.*, p. 215-216.
(48) *Ibid.*, p. 219.
(49) *Ibid.*, p. 219.
(50) Dainville (François de) s.j., *Note chronologique sur la Retraite spirituelle de Bérulle, Recherches de Sciences Religieuses*, 41 (1953), 241-249.
(51) Dom Maillet, *o.c.*, fol. 37 r - fol. 37 v.

particulièrement celui qu'il composa de la *Règle de la piété*, où on peut lire l'approbation qu'il a fait de ce livre, où se voit l'estime qu'il en fait. Il traite de la vie active, contemplative et suréminente. réduite à un seul point de la volonté de Dieu, divisée en trois parties, savoir l'extérieure, l'intérieure et l'essentielle. Dom Beaucousin en fait tant d'estime qu'il le compare à la moelle d'un cèdre du Liban. Il compare l'auteur à cet aigle du Prophète Ezéchiel qui l'a tiré pour l'utilité [fol. 41 v] de toutes sortes de personnes tant commençantes, profitantes que consommées. pourvu, dit l'approbation, qu'on s'en sache bien servir, qu'on entre dans le palais par l'ordre et que l'on passe les parties les unes après les autres » (52).

Il est regrettable que nous n'ayons plus conservé aucun des écrits originaux de Dom Beaucousin.

Toute sa correspondance avec Marie de Drouin est perdue.

Dom Malvesin écrivait en 1702 : « Nous avons encore dans notre bibliothèque quantité de petits livres manuscrits de sa façon. pleins d'une grande onction. et qui sont un témoignage de sa sainteté » (53). Depuis lors, eux aussi sont perdus. Ils nous auraient sans doute mieux fait comprendre la valeur des témoignages enthousiastes des contemporains : Beaucousin est nommé : « l'œil des contemplatifs » (54) ; « Il mit un des premiers la dévotion en crédit » (55) ; « C'est à son zèle que la France est redevable du rétablissement de la dévotion méprisée » (56) ; « On peut l'appeler le Restaurateur de la dévotion en son siècle » (57).

Nous pourrions peut-être nous rendre compte de certains traits de sa spiritualité en comparant le « *Discours de l'Abnégation* » (1599) à l' «*Abrégé de la Perfection* » (1599). On sait déjà que le premier opuscule, que l'on doit attribuer à Bérulle, est pour la plus grande partie une adaptation plus moderne et plus française du second. Mais différentes additions et soustractions paraissent hautement révélatrices. Si l'on veut bien se souvenir du fait que ce travail de Bérulle fut entrepris sous la surveillance de Dom Beaucousin, on sera enclin à admettre

(52) *Ibid.*, fol. 41 r - fol. 41 v.

(53) Dom MALVESIN, *Histoire de la Chartreuse de Cahors*, manuscrit de la Grande Chartreuse de Farneta, Lucca, Toscana, p. 134. Cité selon Dom HUIJBEN (J.) o.s.b., *Aux Sources... Vie Spirituelle, Suppl.*, 26 (1931), p. 31 ; p. 31 n. 2.

(54) Dom LE VASSEUR (L.), *Ephemerides Ordinis Cartusiensis*, t. III, Monstrolii, 1891, p. 51 b : « qui suo tempore oculus contemplativorum dicebatur. »

(55) DEDOUVRES (L.), *o.c., l.c.* Cf. n. 239.

(56) PETIT (L.), *o.c.*, p. 116-117. Cf. n. 252.

(57) PETIT (L.), *o.c.*, p. 268. Cf. n. 252.

l'hypothèse comme quoi les passages discordants et les rectifications viennent de lui plus que du tout jeune Bérulle (58).

Les autres ouvrages de Dom Beaucousin (59) ne sont guère originaux : ce sont les traductions suivantes :

La Perle Evangélique, Paris, 1602 (60) ;

Les Nopces Spirituelles, Tolose, 1606 (61).

Dom Huijben a prouvé avec beaucoup de finesse que ces deux ouvrages sont de la plume du même traducteur, et que le traducteur est Dom Beaucousin ; cette attribution semble dûment établie, mais on pourra plus tard vérifier l'hypothèse de Dom Huijben en recourant à la critique interne et en comparant les styles des deux traductions.

(à suivre) J.P. VAN SCHOOTE s.j.

(58) Dom MAILLET, *o.c.*, fol. 38 v : « Il (Bérulle) avait un respect particulier pour Dom Beaucousin, de sorte qu'il lui obéissait comme un disciple fait à son Supérieur. Il s'était fort étudié à la vie spirituelle, dont il en avait même composé quelques livres ; mais ce n'était que pour lui, et la vertu lui empêchait même d'en parler. Mais Dom Beaucousin qui regardait l'utilité du prochain, lui fit une espèce de commandement afin qu'il laissât imprimer un livre de l'*Abnégation intérieure*, qu'il avait composé dès l'âge de dix-huit ans. »

(59) *Ibid.*, fol. 55 r - fol. 55 v : « Le peu de temps qui lui restait après l'exercice de ses offices et ses charges [fol. 55 v] extérieures, il l'employait à de saintes lectures, à composer pour le bien des autres. Il fit imprimer quelques livres spirituels dans lesquels l'humilité lui fit oublier son nom. »

(60) *La Perle Evangelicq.*, Paris, chez la Vefve Guillaume de la Nouë, 1602.

La Perle Evangelicq, Paris, seconde édition corrigée sur le latin, chez la Vef. Guillaume de la Nouë et Den. de la Nouë, 1608.

L'unique exemplaire connu jusqu'à présent de cette seconde édition repose chez L. Cognet, collège Libre de Juilly (Seine-et-Marne).

(61) *L'Ornement des Nopces Spirituelles*. Composé par le divin Docteur et tres-excellent Contemplateur Jean Rusbroche. Traduict en François par un Religieux Chartreux de Paris. Avec la vie de l'autheur à la fin du livre. 1606. A Tolose, Par la Vefve de J. Colomniés et R. Colomiez, imprimeurs ordinaires du Roy, Avec privilege de sa Majesté.

Il est remarquable que l'édition princeps flamande : RUYSBRŒCK (Ian), *T'Cieraet der Gheestelycker Bruyloft*, Tot Brussel by Ian van Meerbeeck, 1624, s'autorise des Approbations de notre édition toulousaine.

Nous ne connaissons qu'un seul exemplaire de « L'Ornement des Nopces Spirituelles », celui de la Bibliothèque Nationale de Paris. Mais il doit y en avoir d'autres dans les bibliothèques privées ou publiques : c'est avec grande reconnaissance que nous accueillerons tout renseignement, soit au sujet de « La Perle Evangélique », soit au sujet de « L'Ornement des Nopces Spirituelles », que nous nous sommes proposé d'étudier. Un relevé exact du nombre des exemplaires existants pourra nous aider à nous faire une idée plus nuancée de l'influence de Dom Richard Beaucousin en particulier et du Bienheureux Jean Ruusbroec sur la France du XVIIe siècle. On est aimablement prié d'envoyer les renseignements à l'adresse suivante : R.P. J.-P. Van Schoote s.j., 11, rue des Récollets, Louvain (Belgique).

COMPTES RENDUS

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, fascicules XXVIII-XXIX (allant de *Episcopat* à *Etat de vie*). — Paris, Beauchesne, 1960.

Le Dictionnaire présente dans cette dernière livraison une heureuse diversité de genres. On ne manquera pas d'apprécier plusieurs travaux proprement lexicologiques qui projettent d'intéressantes lumières sur la pensée d'un auteur ou d'une école. M. l'abbé L. Cognet étudie de la sorte le substantif *esprit* dont il distingue le sens « ontologique » dégagé par une analyse métaphysique, et le sens « vital », plus proche des origines scripturaires. Le premier est propre à la mystique du nord et aux auteurs qui s'en inspirent, non sans infléchir parfois la signification du terme. Ainsi Canfeld, en raison de son « volontarisme », ou s. Fr. de Sales qui substitue à la réflexion proprement métaphysique, capable d'isoler parfaitement la nature de son objet pour la scruter, une introspection subjective exprimée en un vocabulaire philosophique. Le sens « vital », transmis peut-être par les Espagnols, connaît une grande fortune chez les disciples de Lallemant, Surin en particulier. — Le P. A. Deblaere s.j.. ouvre des perspectives sur la doctrine de Ruusbroec par l'examen du terme *essentiel* qui trouve chez cet auteur son meilleur usage. Il est instructif de constater que nombre de malentendus ont pu naître de la traduction de *wesen* par *essentia*, ce dernier mot impliquant, au contraire de l'original flamand, un sens tel que toute « union essentielle » évoque les abîmes du panthéisme. En tout cas les analyses consacrées ici au mystique de Vauvert nous offrent, avec les travaux du P. A. Ampe s.j. (Cf. RAM 36 (1960) 188-201 et 303-322) de remarquables exposés en français sur un auteur que seuls les spécialistes versés en sa langue peuvent expliquer sérieusement. — Dans la même catégorie on trouvera les articles *Etat* et *Etats de Jésus;* ce dernier est évidemment de grande importance pour l'intelligence du bérullisme et l'on peut noter ici encore que Surin, employant la même expression, semble bien avoir pratiqué quelques œuvres du Cardinal.

Avant de passer aux articles plus substantiels, signalons-en deux qui, malgré leur moindre étendue, méritent l'attention:

(*choix d'un*) *Etat de vie*, par le P. Fr. Roustang s.j., où les « règles d'élection » formulées par s. Ignace sont commentées avec une sobriété profonde ; et (*vision de l'*) *Essence de Dieu* qui, en fournissant au P. L. Malevez s.j. l'occasion d'émettre un avis différent de ceux des PP. J. Maréchal et L. Reypens s.j., (DS 3, 883-929 : *Connaissance de Dieu*) prouve que cette question délicate n'est pas encore résolue...

Dans *Espérance*, le P. J.-H. Nicolas o.p. laisse de côté toute enquête patristique et s'attache d'abord à établir, contre les tendances extrémistes d'allure fénelonienne, la valeur de cette vertu. L'amour de soi est toujours impliqué par l'espérance, sous peine que celle-ci se volatise dans la charité ; mais il existe un amour chaste de soi-même que vient justement inaugurer la charité : sous l'emprise de celle-ci, le cœur pourra se désintéresser de tout, sauf d'être uni à l'aimé. Comme le notait le P. E. Boularand s.j. (Article *Désintéressement*, DS 3, 589-590), le génie dialectique n'a pas suppléé chez Fénelon au manque de profondeur métaphysique. L' « amour de convoitise » s'enracine dans un « amour d'amitié » plus profond et primordial, car un bien relatif n'est intelligible qu'en fonction du bien absolu ; or la grâce est venue restaurer dans un surcroît de plénitude cette orientation essentielle. Ceci posé, on peut rappeler avec fruit les voies purificatrices où la charité engage le désir pour le transfigurer en espérance meilleure : les formes les plus insidieuses de la cupidité ou de la confiance dans le créé seront progressivement abolies par référence au Christ, « sacramentellement » présent et actif dans son Eglise. Le P. Philippe de la Trinité o.c.d. complète ici ces derniers développements dans *Epreuves spirituelles*. L'article *Eschatologie* du P. J. Galot s.j. offre une bonne partie scripturaire où l'on remarquera son interprétation du discours sur la ruine de Jérusalem. A cette lumière, comme à celle des enseignements pauliniens, la « dimension » eschatologique apparaît inhérente à toutes les formes de la vie et de la pensée chrétienne, connotant d'ailleurs, plus encore qu'une attente pure et simple, le caractère définitif d'une réalisation acquise, mais qui doit fructifier sous les voiles de la foi jusqu'au jour de sa manifestation glorieuse. Si on peut distinguer dans le catholicisme une « théologie eschatologique » et une « théologie d'incarnation », le choix préférentiel de l'une ou de l'autre dépendra du tempérament spirituel d'un chacun ; de toute façon, une espérance axée sur la seule croix triomphante sauvegardera l'orthodoxie de la doctrine et de la conduite.

Une des pièces les plus importantes de ces fascicules est l'article *Esprit-Saint*, auquel ont collaboré de nombreux spé-

cialistes. Une fois encore c'est s. Augustin qui, parmi les Pères latins, a su puiser chez ses devanciers, pour les élaborer ensuite personnellement, les plus heureuses formules synthétisées dans celle d' « Esprit Charité ». Le P. S. Tromp s.j. traite, avec la maîtrise qu'on lui connaît dans de tels domaines, de l'Esprit-Saint « âme » de l'Eglise. A propos de l'habitation du Paraclet dans les justes, le P. F. Vandenbroucke o.s.b. ne cache pas ses préférences pour la théorie de la « présence ontologique »; elle implique en outre, à son avis, beaucoup plus qu'une simple appropriation du rôle sanctificateur traditionnellement dévolu à l'Esprit. On peut rappeler ici la cohérence spéculative apportée à de tels enseignements par les explications du P. M. de la Taille s.j. dans *Actuation créée par Acte incréé* (RSR 18, 1928, 253-268). Plusieurs colonnes consacrées aux Eglises séparées permettent de voir comment les Réformateurs s'efforcèrent de sauvegarder un certain rôle de l'Esprit dans l'Eglise, bien qu'elle demeurât à leurs yeux, comme l'âme individuelle, privée de toute vie pneumatique propre et participée de celle du Ressuscité. Il semble que ce soit encore aujourd'hui l'opinion la plus répandue parmi les protestants, même quand ils confessent que notre homme nouveau existe réellement dans le Christ glorieux.

L'article *Espagne* consiste surtout en de copieuses nomenclatures onomastiques et bibliographiques. Comme tel, on peut espérer qu'il rendra service aux chercheurs, mais on n'y trouvera guère de vues synthétiques, si ce n'est peut-être dans l'un ou l'autre des paragraphes de la section sur l' « âge d'or » de la spiritualité espagnole.

H. de GENSAC s.j.

Pierre DEBONGNIE, *la Grande Dame du Pur Amour: Sainte Catherine de Gênes*, Paris, Desclée de Brouwer, 15×21, 324 pages, 3 hors-texte (Etudes Carmélitaines).

Le baron Fr. von Hügel en 1908, par son retentissant ouvrage *The mystical Element of religious as studied in saint Catherine of Genoa*, avait attiré l'attention sur l'intérêt que présentent du point de vue psychologique et spirituel la vie et la doctrine de sainte Catherine de Gênes. Son étude reste fondamentale, mais la critique qu'il fait des origines de ce qu'on a appelé l'*Opus catherinianum* a été dépassée. La découverte d'un manuscrit et d'un exemplaire de la première édition (1551) a bouleversé ses conclusions. Le P. Umile da Genova a décrit ce manuscrit dans R.A.M. 1935, 351-380, sous le titre: *L'Opus*

catherinianum et ses auteurs. Etude critique sur la biographie et les écrits de sainte Catherine de Gênes. Le P. M. Viller, étudiant les sources italiennes de l'*Abrégé de la Perfection*, le petit livre attribué à Isabelle Bellinzaga, reconnaissait l'influence prépondérante de la vie et de la doctrine de la sainte Gênoise sur ce fameux traité (R.A.M., 1934, 381-402 et *Dict de spiritualité*, t. III, c. 290-325). Il soulignait l'influence considérable qu'avaient exercé, selon lui, les écrits de la mystique italienne sur la spiritualité en France au XVIIe siècle.

Au moment où l'on met en honneur le rayonnement de la mystique du Nord, il paraît opportun de ramener l'attention du public cultivé vers l'expérience religieuse d'une sainte qui, par bien des côtés, annonce les temps modernes. C'est sans doute ce qui a incité le P. Debongnie à consacrer ses heures de loisir à la traduction de cet *Opus catherinianum* dont nos contemporains pourront plus facilement inventorier les richesses. Sa traduction succède à celle des Chartreux de Bourg-Fontaine qui date de 1598 et a été plusieurs fois retouchée de façon peu satisfaisante, en particulier par Desmarets de Saint-Sorlin en 1661. On appréciera la sobriété du savant historien qui, dans une introduction aussi substantielle que concise et dans des notes, fournit tous les renseignements nécessaires à l'intelligence de ce texte parfois obscur. Il se conforme à l'édition princeps de 1551, mais la confronte avec la tradition manuscrite qui reflète un état antérieur du texte. Il rétablit ainsi quelques passages modifiés par les éditeurs et il éclaire par un commentaire succinct, les choses dont Bossuet disait « qu'elles ont besoin d'explications »: telles que certaines expressions d'apparence panthéiste, ou « les hypothèses impossibles » qu'affectionne la sainte mystique.

On sait que Fr. von Hügel a fait honneur à Ettore Vernazza et à sa fille Tommasina de la rédaction qui nous est parvenue de la *Vie et Doctrine* de sainte Catherine de Gênes. Le P. Viller a montré, par contre, que le rôle des Vernazza était secondaire et que le mérite des écrits attribués à sainte Catherine revenait plutôt à son directeur C. Barnabotto aidé par quelques autres disciples de la sainte.

La biographie qui nous est ainsi parvenue nous intéresse surtout par les nombreuses paroles de Catherine dont l'authenticité nous est garantie par le culte même dont celle-ci était entourée. Si la contemplative gênoise ne représente pas la mystique spéculative qui fut l'apanage des maîtres rhéno-flamands, sa doctrine renferme toute une théologie qui découle de sa propre expérience. L'intuition subite qui est à l'origine de sa « conversion » le 23 mars 1473, commande toute la suite de

ses pensées. Elle fut mise, ce jour-là, en présence du contraste qui la bouleverserait entre la bonté de Dieu et la malice de ses péchés. La force de cette expérience, s'exprime, en particulier, dans le goût de la « douceur divine » dont elle nous fait sentir la richesse tout au long de ses propos. La réponse d'amour qu'appelle le don absolu de cette Bonté ne peut se trouver que dans une recherche passionnée de la pureté qui se refuse à tout retour égoïste sur soi. La laideur du péché, dont la sainte excelle à nous faitre sentir l'énormité, réside dans une usurpation de propriété au détriment de l'universel domaine de Dieu.

A travers ces perspectives fondamentales, c'est toute une anthropologie et toute une eschatologie qui se dessinent en fonction d'une purification par l' « anéantissement » de la volonté humaine et par l'abandon total à la volonté divine.

Le *Traité du Purgatoire* est un des joyaux de la littérature mystique chrétienne. Il faisait corps primitivement avec la biographie et il jouit de la même authenticité, sans exclure les retouches possibles des théologiens. Ici encore, c'est à travers son expérience personnelle, que la sainte décrit le sort des âmes qui attendent leur glorification suprême. On ne saurait trop remercier le traducteur de nous avoir donné de ce texte mémorable une traduction fidèle et facilement accessible.

Il s'est abstenu de reproduire le *Dialogue* dont les trois chapitres ont une histoire qui met en cause plusieurs rédacteurs, mais n'en reste pas moins en harmonie avec l'ensemble du *Corpus catherinianum*. On regrettera sans doute que cette mutilation arbitraire nous prive de posséder sous la forme attrayante que lui a donnée le P. Debongnie la traduction intégrale de ce *Corpus* lu et goûté par tant d'âmes dévotes.

L'introduction n'a pas esquivé la question des sources. Elle s'en tient, cependant, à la source littéraire explicite et certaine qu'est celle de Jacopone de Todi. Mais on sait que l'auteur des *Laudes* a été probablement influencé par la mystique nordique. On eût aimé que le P. Debongnie, qualifié pour ce travail plus que quiconque, se soit intéressé à la question de savoir si Catherine de Gênes n'a pas subi la même influence directement. Des historiens récents regardent cette influence comme au moins possible.

M. Olphe-Galliard s.j.

Traduits et annotés par François Courel s.j., Saint Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, Desclée de Brouwer, 10×18, 230 pages (Col. Christus).

La collection *Christus* se devait d'offrir parmi les premiers textes ignatiens qu'elle publie une traduction française des *Exercices Spirituels* qui fasse autorité. Ce petit volume répond à une attente. Il n'éliminera pas cependant la traduction exécutée il y a vingt ans, dans des conditions moins favorables mais avec un égal souci de fidélité au texte original. Elle doit d'ailleurs à sa devancière beaucoup et ne la surpasse pas quant à la disposition typographique qui est moins aérée et moins agréable aux yeux que celle réalisée par les éditions de l'Orante. On peut donc penser que si cette nouvelle traduction s'impose comme instrument de travail à quiconque veut approfondir l'explication du texte des *Exercices Spirituels*, la précédente gardera les préférences du retraitant moyen, plus soucieux de s'édifier lui-même que de posséder une connaissance scientifique du précieux petit livre.

On ne peut, néanmoins, mettre en doute que la traduction élaborée par le P. François Courel aidé de collaborateurs compétents ne fasse honneur à l'état actuel des études ignatiennes. Les progrès accomplis au cours des vingt dernières années sont dus en particulier au labeur des spécialistes espagnols, parmi lesquels on ne peut manquer de nommer le R.P. J. Calveras, dont les recherches philologiques ont permis de mieux comprendre la langue de saint Ignace et d'interpréter plus exactement sa pensée.

Le texte suivi par le P. Courel est celui du manuscrit espagnol dit « autographe » qui, depuis l'intervention du T.R. P. Roothaan il y a un peu plus d'un siècle seulement, fait loi. Le traducteur ne s'est pas contenté de mettre sous nos yeux un texte limpide, il nous fournit les renseignements nécessaires pour une étude objective du vocabulaire des *Exercices*. Les marges se sont ainsi enrichies de chiffres qui renvoient aux passages parallèles et permettent de comparer les divers emplois faits par l'auteur du même mot. On regrette que cet apparat scientifique ait donné au texte imprimé une densité qui nuit à la visibilité et diminue le relief que devraient avoir les chiffres distinguant les paragraphes. On souhaiterait que les prochains tirages de ce volume améliorent ces détails typographiques.

Les réserves faites ne touchent en rien, on le conçoit, la version elle-même qui marque d'appréciables avantages sur son aînée.

Des notes brèves, substantielles, assez discrètes pour ne pas préjuger de l'interprétation du lecteur, apportent les éclaircissements nécessaires sur la terminologie technique et sur l'en-

chaînement des divers documents qui composent cet ouvrage sans analogue.

La traduction cherche avant tout la fidélité au texte espagnol, mais elle ne fait pas fi d'une certaine élégance qui manquait à la traduction de l'entre-deux guerres. Ce qui ajoute à la précision de la version française est l'index sensiblement plus complet et plus éclairant que dans l'édition de l'Orante. Le P. Courel a bénéficié ici surtout de l'*Index* publié par le P. Calveras dans l'édition castillane des *Exercices* parue à Barcelone en 1944.

Sans prolonger inutilement une enquête que chaque lecteur pourra faire pour son compte, notons quelques-uns des apports enrichissants de cette nouvelle traduction.

On sait que le verbe *sentir* et ses dérivés reviennent souvent dans les *Exercices* avec des nuances qu'il est difficile de rendre en français et qui influent considérablement sur l'interprétation de la pensée ignatienne. Un des exemples les plus caractéristiques est donné par le titre des Règles appelées couramment « Règles d'orthodoxie ». La version de l'Orante traduit : *Pour penser vraiment selon que nous devons faire dans l'Eglise militante.* Le P. Courel : *Règles à observer pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Eglise militante.* « *Para el sentido verdadero* » est ici rendu plus littéralement. Remarquons, en outre, que le verbe « penser » ne dit pas tout ce que contient *sentido* qui implique un jugement où intervient une sorte de flair surnaturel.

La tentation est grande pour le traducteur de transcrire en notre langue les mots espagnols par des mots français de même assonance. Ainsi traduira-t-on *sensualidad* par sensualité. Le terme se trouve deux fois dans les *Exercices* aux paragraphes 87 et 97. Ce second passage définit le célèbre « *agere contra* ». Le P. Courel traduit : « Allant contre le sensible en eux », ce qui diffère notablement de « engageant la lutte contre leur propre sensualité » adopté par le traducteur précédent. Il y va de l'interpréptation à donner à la méditation du *Règne* et même aux *Exercices* dans leur ensemble. S'il s'agit bien, comme nous le pensons avec le P. Courel, d'une initiation à la vie de foi, l'accent est mis sur l'opposition entre le *sensible* et le *spirituel*, plutôt qu'entre la *sensualité* du pécheur et l'esprit du Christ. La méthode d'oraison ignatienne est elle-même marquée par cette signification pédagogique rarement comprise. C'est ainsi que par la composition de lieu, comme l'indique encore le P. Courel dans la note explicative du paragraphe 47 : « Il ne s'agit pas tant de fixer l'imagination pour qu'elle ne trouble pas la prière,

que de nous en servir pour passer du visible où s'exprime le mystère, à la réalité invisible. »

Plus délicate est la traduction de l'adjectif *sensual* qui qualifie des délectations coupables. Le P. Courel adopte ici encore pour équivalent français : *sensible* et non *sensuel.* Il obtient par là une traduction satisfaisante du paragraphe 35 relatif à des délectations véniellement coupables et, du même coup, la première règle du *discernement des esprits* (314) fait allusion non à des jouissances sensuelles, mais à des « plaisirs sensibles » qui font penser à la « glu » des biens sensibles dont parle saint Augustin.

On pourrait faire la même remarque à propos du mot *piedad* que la traduction de l'Orante transcrit par le mot *piété.* Le P. Courel lui donne un sens bien plus prégnant en le traduisant par *tendresse* aux paragraphes 71 et 237 : le premier de ces textes joint « tendresse et miséricorde de Dieu », le second est, au quatrième point de la contemplation « *ad amorem* » l'allusion à la tendresse qui reflète l'amour de Dieu pour nous.

La traduction de l'Orante emploie le verbe *vénérer* pour équivalent du mot espagnol *reverencia* au début du *principe et fondement.* Le P. Courel écrit : *respecter.* Ce mot se retrouve ailleurs plusieurs fois et il est familier à saint Ignace, dans son *Journal spirituel* en particulier, pour désigner une attitude de foi en face de la majesté divine.

Signalons encore dans le *colloque* de la méditation des trois péchés (53), que le P. Courel traduit exactement : « ce que je fais pour le Christ », là où le traducteur précédent écrivait : « ce que je ferai pour le Christ ».

Ces quelques remarques suffiront à indiquer quelques-unes des améliorations apportées par la nouvelle traduction. On ne peut que remercier le P. Courel et ses collaborateurs de la peine qu'ils ont prise pour nous les procurer.

M. Olphe-Galliard s.j.

R. Bellemare. — *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle.* Paris, Desclée de Brouwer, 1960. Un vol. 18,5 × 11,5 de 188 pages.

« Tout s'explique par le génie religieux de Bérulle, par son penchant à ne considérer l'être créé que sous l'angle de son rapport avec Dieu » (p. 81). C'est pour n'avoir jamais perdu de vue cette attitude spirituelle radicale et en avoir cherché les implications à ce niveau métaphysique, que le P. Bellemare a donné une exégèse si profonde du fondateur de l'Oratoire.

De plus il a fait œuvre d'historien critique en reconstituant les cheminements progressifs de la pensée du cardinal, à travers les *Œuvres de piété* surtout, en éclairant aussi, avec d'ailleurs toutes les précautions qui s'imposent en la matière, le problème des influences doctrinales actives chez Bérulle. Signalons enfin qu'il a utilisé pour la première fois un inédit de son auteur: des remarques et notes apposées à une *Vie* de ste Catherine de Gênes.

Le caractère éminemment religieux de Bérulle donne à sa pensée une vigueur pour ainsi dire totalitaire, même quand elle ne s'exprime pas de façon définitive. Tout le réel est ainsi vu et interprété sous un angle surnaturel. Si Dieu est considéré comme l'*Ipsum Esse*, ce n'est point au terme d'une spéculation même suscitée par la Bible, mais il y a là un principe reçu de la révélation (*Ex.* 3, 14 : cf. p. 99). Au niveau de la créature, la relation de dépendance, identique à son être participé, inclut l'exigence d'un radical mouvement de restitution à Dieu ; si bien que le péché, introduisant le néant moral, devrait entraîner logiquement l'annihilation pure et simple du pécheur. On retrouve ainsi chez Bérulle, sur un autre registre, l'étonnement du prévaricateur qui se surprend à vivre encore, dont parlent les *Exercices spirituels* de s. Ignace (n° 60). « De notre être, remarque à ce propos le P. Bellemare, l'option spirituelle fait un être à soi ou un être à Dieu et si une abstraction peut voir l'être séparé de ces deux engagements, au plan existentiel, qui est celui de la spiritualité, l'être ne se trouve que dans l'un ou l'autre, pour sa plénitude ou son évidement » (p. 132). Mais alors la référence adoratrice à Dieu, seule vraiment constitutrice de l'être qui réassume en elle sa dépendance de créature, doit avoir été rendue possible au pécheur qui s'annihilait par une gratuite initiative divine. D'où encore la place première en droit du christocentrisme salvifique : « Relation créée subsistant par un autre, restaurée par une relation incréée subsistant par soi » (p. 143). Cette formule concise exprime bien la situation de l'homme racheté dont le rapport au Christ garantit l'acte même d'exister. Une forte cohérence spéculative est conférée à ces intuitions spirituelles lorsque Bérulle, qui avait adopté l'opinion bonaventurienne sur la relation de création comme constitutive de la créature, emprunte à Cajetan la notion de subsistance personnelle, comme disposition de la nature spirituelle singulière à exister selon cette relation. De par sa conversion, l'homme accepte l'anéantissement de la fausse subsistance indépendante ; de ce fait, il devient un membre mystique du Christ dont la sainte Humanité, privée de subsistance propre, est ontologiquement référée à Dieu selon la relation constitutive du

Verbe. Par cette voie, les vrais chrétiens « ont l'honneur d'entrer dans la relation divine et adorable du Fils unique au Père. Sa relation les rapporte tous à ce principe incompréhensible, duquel procède tout l'être créé et incréée, et les y rapporte comme à celui qui est leur Père et leur Dieu » (*Œuvre de piété* n° 87, § 2; citée p. 142).

Nous n'avons exposé ici que les arêtes de la structure complexe et vivante retracée par le P. Bellemare; seule une lecture attentive en fera pénétrer les détails. La conclusion situe le rôle de la connaissance de soi comme créature dans la spiritualité bérullienne. Il ne s'agit pas d'une simple démarche rationnelle, préalable à l'acceptation d'un programme moral ou ascétique: il s'agit en dernière analyse de « construire chaque action autour d'une conscience de notre relation au Christ et à Dieu » (p. 176). Dans quelle mesure une telle « organisation spirituelle » (p. 178) peut-elle constituer un « état » où, le « fonds » étant donné, les « fruits » s'en suivront spontanément, de manière à « exorciser l'éphémère » (p. 39) ? Ce n'est pas, croyons-nous, en ce sens que la condition ainsi acquise revêtirait une fallacieuse apparence d'éternité; mais plutôt du fait que, soumise encore à toutes les modalités du temps où s'opère le salut, la liberté a inoubliablement parcouru les voies de sa conjonction avec l'initiative divine.

Notons pour finir qu'il vient de paraître une reproduction phototypique de l'édition princeps de 1644. (Deux volumes in-8 de XXX-642 et 645-1465 pages. Montsoult, Maison de l'Oratoire, 1960). Une concordance sommaire placée à la fin du second volume permet de repérer immédiatement les compléments intégrés dans l'édition de Migne; tout le long du texte un numéro marginal renvoie aux colonnes de celle-ci.

H. de Gensac s.j.

E. Beaucamp o.f.m. — *La Bible et le sens religieux de l'univers.* Collection « Lectio divina », Paris, éditions du Cerf, 1959. Un vol. 14×22,5, de 224 pages.

L'auteur a regroupé dans cet ouvrage des articles de revues qui monnayaient eux-mêmes, pour « un plus large public », une thèse passée en 1953 à la Faculté de Théologie de Lyon. Ce genre convient assez au propos de haute vulgarisation qui préside à la collection; une certaine impression de morcelage, quelques redites, des raccords parfois un peu factices, sont la

contre-partie des qualités d'à-propos, de vie, d'honnête souci spirituel qui caractérisent ces pages. La « thèse » soutenue semble irréfutable en tout ce qu'elle affirme, pourvu qu'on ne lui donne pas un relief si fort que d'autres aspects de la Révélation en soient minimisés. Nous ne saurions trop reconnaître la vérité, non moins que l'actualité, d'une recherche qui fournit des assises scripturaires à une spiritualité de l'action exercée sur un monde aujourd'hui si étroitement lié au destin de l'homme. Ce n'est d'ailleurs pas tant un enseignement qu'un style de vie que l'auteur demande ici à la Bible de nous révéler.

Une réalité fondamentale de l'A.T. est bien, comme le rappelle le P. Beaucamp, l'Alliance de Dieu avec le peuple au Sinaï. Prenant en charge l'avenir de ceux qu'il vient d'arracher à l'oppression, Yahvé inaugure une histoire humaine dégagée de l'asservissement à un cosmos implacable. Par là-même, il fait faire à ses élus une expérience de son secours qui, lentement, débouchera dans une réflexion théologique d'une plénitude inégalée.

Parce qu'il est ainsi animé d'un élan conquérant et orienté, le peuple approfondira sa foi sous le choc en retour des défaites et des catastrophes elles-mêmes ; les cris des « pauvres » supposent toujours cela pour être autre chose que les simples gémissements du refus de vivre. Les chapitres II et III vont expliciter l'étroite connexion, progressivement aperçue, de l'histoire et du cosmos. La mentalité sémitique ne conçoit guère l'idée d'un univers comparable à une horloge bien réglée, et les Israélites apercevront d'abord en lui la série des interventions imprévisibles de Yahvé en leur faveur. Plus tard, devenus sédentaires, ils élaboreront un « ouranisme » sans analogue dans l'histoire des religions. Au lieu de reléguer Dieu dans une transcendance anhistorique, ils le placeront, forts d'avoir éprouvé l'indépendance souveraine de son action, en un ciel d'où son influence s'exercera d'une façon soudaine et quasi verticale sur la Terre par lui donnée. Si la Palestine est ainsi l'héritage privilégié de Yahvé, c'est le signe qu'il dispose de tout pour la réalisation de son dessein, et l'on en vient à concevoir la création comme le premier chapitre du drame où se jouent les destinées divines de l'homme.

A son tour, « l'univers annonce l'histoire » ; les théophanies spectaculaires expriment moins le caractère « terrible » de Dieu que sa Sainteté, dont la sollicitude fait frémir le cœur étroit des hommes qui n'en demandent pas tant. La nuée manifeste une présence à la fois directrice et confortatrice, mais qui se refuse au regard. La création, victorieuse éduction de la lumière à partir des ténèbres, affermissement de la terre au-dessus des

flots hostiles, prélude à la marche universelle vers la paix et la clarté de la sainte montagne. L'univers ainsi donné à l'homme, loin de s'interposer entre lui et Dieu, constitue le terrain de leur respectueuse collaboration; l'auteur a ici des pages peut-être trop catégoriques et rapides pour « démythologiser » une certaine « spiritualité du désert »; ce dernier demeure à ses yeux une étape préalable à l'entrée dans un pays que l'on devra fertiliser à la gloire du Seigneur, jamais il ne saurait devenir une fin en soi. C'est pour le P. Beaucamp l'occasion d'allusions péjoratives sans doute superflues au style religieux de l'Islam. Il ressort de tout cela que la « poésie » biblique n'est rien moins qu'un rêve d'évasion: plus sensible au mouvement et à la vie qu'aux formes et aux couleurs, elle exprime les « résonances cosmiques du drame du salut ». S. Paul reprendra cette perspective au compte du christianisme lorsqu'il parlera du monde en instance de rédemption (*Rom.* 8, 19-21).

Les pages de conclusion, intitulées « *L'univers et la vie spirituelle des chrétiens* », ébauchent à peine un complément fort souhaitable à cette fructueuse réflexion vétéro-testamentaire. Les exemples et les enseignements du Christ et des apôtres portent à son maximum la reconnaissance de valeurs dont la complémentarité paradoxale assure à la vie chrétienne son équilibre. Il est bon aussi de se rappeler que la tradition vivante de l'Eglise, en accueillant et assumant les apports les plus divers, a su généreusement ouvrir de « nombreuses demeures » pour les différentes « spiritualités » garanties par elle.

H. de GENSAC s.j.

ÉDELBY Néophyte. *Liurgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles.* Editions du Renouveau, Archevêché grec-catholique. Beyrouht. 1960, 11,5×17, xvi-974 p.

Ce *Liturgicon* est le fruit de préoccupations pastorales analogues à celles que nous avons connues en France depuis la guerre. Par sa présentation impeccable, la clarté d'une typographie aérée, la variété de ses caractères, une illustration moderne de très bon aloi, ce missel est une réussite et il prendra place parmi les beaux missels de notre temps. Son but était d'offrir aux fidèles une traduction française de l'ensemble des textes sacrés figurant dans la liturgie eucharistique quotidienne; donc, non seulement l'ordinaire de la messe (liturgie de saint Jean Chrysostome, et occasionnellement celle de saint Basile et des Présanctifiés), mais aussi le propre de tous les jours de l'année, chants et lectures, temporal et sanctoral. Les lectures

(épitres et évangiles) reprennent la traduction de la Bible de Jérusalem et sont suivies d'un bref commentaire, où l'on appréciera la justesse de ton et la sobriété.

Le second objectif du *Liturgicon* était d'initier les fidèles à la liturgie et de les amener à approfondir les richesses qu'elle contient. D'où la centaine de pages d'introduction soit à la liturgie en général, soit aux liturgies eucharistiques en particulier, et les indications historiques ou spirituelles qui précèdent chaque grande solennité. Tout ceci a été rédigé soigneusement, sans verbiage, avec le souci d'être compris et de mettre en valeur les gestes et les mystères liturgiques. Peut-être aurait-on pu cependant omettre certains développements, par exemple sur la situation actuelle des rites orientaux (p. 15-18), sur le calendrier essénien (p. 361) ou sur la question du Pseudo-Proclus (p. 369). Les notices des fêtes de saints constituent un genre difficile, où les traditions liturgiques ont de la peine à rejoindre le point de vue de l'historien moderne ; sans vouloir entrer dans le détail, il aurait été utile, à notre avis, d'apporter quelques points d'interrogation à la biographie de ste Catherine (p. 667) ou à celle de saint Nil le sinaïte (p. 648).

Le *Liturgicon* se termine par un vocabulaire liturgique fort pratique, mais qui fait un peu regretter l'absence d'un index des saints de l'année et d'une liste des lectures néotestamentaires.

Relevons quelques erreurs matérielles. P. xv, ligne 24, il manque un mot. P. 72 et 647, la forme « Stoudios » était préférable à « Stoudion ». P. 94, ligne 9, le mot « quiétistes », pour expliquer « hésychastes », nous lance (en français du moins) sur une fausse piste. P. 365, ligne 23, il faut lire « possédés » et non « poossédés ». P. 366, ligne 26, corrigeons Hyppolite en Hippolyte : que Tertullien soit mort en 220 est loin d'être prouvé, et la date du martyre de Cyprien n'est pas 228 mais 258. P. 632, 678 et 902, on aurait dû harmoniser « Sabbas » et « sabaïte ». Enfin « παραχλιτιχή » (p. 34) ou « ἐν εἰρίνῃ » (p. 378) sont des graphies aberrantes.

Destiné surtout aux catholiques de rite byzantin, ce missel rendra cependant grand service à ceux qu'intéressent les liturgies orientales, et ce serait sans doute exaucer un vœu secret du P. Edelby que de le recommander à nos chrétiens de rite latin : il les aidera à mieux comprendre leur propre liturgie et il offrira de beaux textes à leur prière.

J. Kirchmeyer s.j.

Heinz SKROBUCHA, *Sinaï*, Mit Aufnahmen von Georg W. ALLAN. Coll. Stätte des Geistes. Olten-Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959, 22,5×29,5, 126 p.

Fidèle au dessein de la collection, H. Skrobucha fait revivre l'histoire du Sinaï depuis ses origines pré-bibliques jusqu'à la l'époque moderne, et il souligne avec raison la place de la Révélation dans la signification spirituelle de cette histoire. Ce haut lieu est marqué dès le début par la Présence divine, et cette consécration commandera à la fois l'établissement du monachisme et l'incessant mouvement de pèlerinage dont il sera le centre. L'auteur révèle une bonne connaissance des sources et sait les exploiter ; d'où le charme de l'ouvrage, où les citations abondent, sans donner l'impression du hors-d'œuvre. L'illustration (dessins, photographies en noir et une vingtaine en couleur) est, artistiquement et techniquement, une réussite.

On pourrait toutefois reprocher à cet essai de vulgarisation, objectif dans son ensemble, d'avoir parfois négligé les détails : la bibliographie semble un peu vieillie et, tout en recourant à d'excellentes études de seconde main, omet sans raison apparente des travaux importants ou ne contrôle pas assez sa documentation. Ne chicanons pas sur la fantaisie qui préside à certaines graphies de noms propres (pourquoi Sergios et Silvanus, Theodosius et Markianos, Makarios et Makarius, Moschus et Moschos, etc.?). Pour être à la page, il fallait écrire « Stoudios » et non « Stoudion », Egérie plutôt qu'Ethérie. Les prérogatives épiscopales accordées par Justinien à l'abbé du Sinaï s'appuyent sur un faux (p. 41). Les récits d'Ammonius et de Nil (p. 28 et 36) sont des pièces intéressantes, mais difficiles à situer dans l'histoire monastique du couvent. Nicon, le P. Grumel l'a jadis montré (cf. *Echos d'Orient*, t. 32, 1933, p. 172-174), n'est pas de Raïthou, mais du *Roïdion*, un monastère établi à proximité d'Antioche, sur la Montagne Noire ; c'est donc un écrivain à rayer de la liste des « sinaïtes ». Comme Nil d'ailleurs. Et ceci pose une indiscrète question : Grégoire le sinaïte a fort peu vécu au Sinaï et n'y a pas appris la « prière de l'esprit » ; Hésychius échappe à toute chronologie, et il est singulier qu'il soit si peu représenté dans le fonds grec du Sinaï (cinq ms. des XIV-XVIIe siècles, si j'ai bon souvenir) ; de Philothée on ignore tout sauf son surnom de sinaïte ; restent S. Jean Climaque et l'insaisissable Anastase. Tout en croyant à l'influence spirituelle du Sinaï, j'ai du mal à cerner les contours d'une « école sinaïtique ».

Quelques coquilles se sont glissées dans les *indices :* p. 116, Schwietz est régulièrement écrit Schiewietz ; p. 118, chrétienne et « *tous orous* » au lieu de « *tou orous* ». Le défaut de ces

Quellen-angaben est d'ailleurs de se contenter de mentionner des titres d'ouvrages, sans aucune référence aux pages ou aux chapitres. A l'étude (p. 116) de G. Hofmann sur les relations du Sinaï avec Rome, on aurait dû joindre les compléments du même auteur, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 17, 1951, p. 283-303, et ceux d'A. Mercati, dans la même revue, t. 18, 1952, p. 89-112.

J. KIRCHMEYER s.j.

Philip SHERRARD, *Athos, der Berg des Schweigens*. Mit farbigen Aufnahmen von Paul Du Marchie v. Voorthuysen, aus dem Englischen übertragen von Titus Burckhardt. Coll. « Stätten des Geistes ». Olten, Urs Graf-Verlag, Lausanne et Fribourg-en-Brisgau, 1959, in-8, 120 p.

Dans l'abondante littérature qui, depuis la guerre, s'est intéressée à l'Athos, le livre de P. Sherrard apporte sa note personnelle. C'est un ouvrage de vulgarisation, mais soutenu par une bonne connaissance de l'histoire, une présentation du monachisme athonite menée avec lucidité et sympathie, et une réussite artistique, où la typographie et l'illustration révèlent le goût des collaborateurs et font honneur à la maison d'édition. Une première partie reprend à grands traits l'histoire de l'Athos, depuis ses origines jusqu'aux aménagements qui règlent les relations de la presqu'île avec le gouvernement grec ; puis on nous décrit le cadre matériel et les structures monastiques ; enfin l'auteur dégage les constantes de la vie intérieure de l'athonite, en exploitant un certain nombre de textes spirituels extraits surtout de la Philocalie. L'ensemble dessine un portrait ressemblant, qui sait se garder à la fois des généralités naïves, de l'optimisme inconsidéré, ou des points de vue trop étroitement occidentaux. Certes, P. Sherrard ne dit pas tout ; mais il sait choisir l'essentiel et le mettre en relief. Les spécialistes y trouveront surtout les souvenirs évocateurs qui font défaut à tant de monographies sur la Sainte Montagne.

Devant cette présentation impeccable, on éprouve quelque scrupule à relever çà et là une bévue. P. 23, à moins qu'il ne s'agisse d'Arius, je ne vois pas quel est l'hérésiarque portant le nom d'Argeios. P. 23, l'auteur fait allusion au contrôle du patriarche sur les ordinations faites à l'Athos, mais la traduction *Erzpriester* (= *archiereus*) est un contre-sens (cf. P. De Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Cité du Vatican, 1942, p. 347). P. 105, la mention de la note 30 n'a pas été signalée en marge. P. 116, lire *Tharaud*, et non

Tharand; de même, *Niniveh*, et non Ninivah. En ce qui concerne les « Quellenangaben », j'aurais deux reproches à faire. D'une part, la collection *Stätten des Geistes* a opté pour des références vagues, sans fournir aucune pagination; ce genre d'indications me paraît, sinon inutile, du moins inutilisable; il faut ou renoncer à mentionner ses sources, ou les donner avec précision.

D'autre part, je ne vois que des inconvénients à utiliser des textes grecs sans recourir directement à l'original, et il est de mauvaise méthode, pour la Philocalie par exemple, de traduire en allemand une page d'anglais, qui est elle-même une traduction du russe, lequel est une version du grec... Un renvoi à Migne ou à une édition courante remplacerait avantageusement cette cascade d'intermédiaires.

J. Kirchmeyer s.j.

CHRONIQUE

Le centenaire du Prado.

Le vénérable Antoine Chevrier est une physionomie lyonnaise dont le rayonnement s'impose de plus en plus à l'attention des chrétiens d'aujourd'hui, au moins en France. Il est né dans la cité populeuse des bords du Rhône le 16 avril 1826. Il y mourra le 2 octobre 1879, selon son désir, dans cette maison du Prado où son œuvre des catéchismes avait vu le jour. C'est le 10 décembre 1860 que ce prêtre au cœur passionné d'amour pour Jésus-Christ et pour les pauvres avait commencé de réaliser ouvertement le dessein conçu quatre ans plus tôt en la fête de Noël 1856, tandis qu'il méditait devant la crèche sur le verset johannique : le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous : « Je me disais : le Fils de Dieu est descendu sur la terre pour sauver les hommes et convertir les pécheurs. Et cependant que voyons-nous ? Les hommes continuent à se damner, alors je me suis décidé à suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ de plus près afin de me rendre plus capable de travailler efficacement au salut des âmes. »

C'est à la fécondité de cette inspiration évangélique que le pape Jean XXIII vient de rendre hommage lorsqu'il fait écrire à son Ex. Mgr Ancel, actuel supérieur général de l'Institut, par son Em. le Cardinal Tardini, secrétaire d'Etat : « Que de bon travail accompli au service de l'Eglise depuis ce 10 décembre 1860, où l'abbé Antoine Chevrier — qu'on appellerait bientôt le Père Chevrier — prenait possession d'un local, le Prado, dont le nom jusque là inconnu allait devenir pour tant d'âmes le symbole de l'amour de prédilection que l'Eglise de Jésus-Christ, à l'exemple de son divin fondateur, a toujours manifesté pour les plus pauvres et les plus déshérités des fils de Dieu ! » (*Osservatore Romano* du 11 décembre 1960). Et donnant pour modèle à tous les apôtres des temps modernes, à l'instar du saint curé d'Ars, le P. Chevrier, la lettre leur dévoile les sources profondes de son zèle apostolique : « Une foi vive, la fidélité à la prière, une vie intérieure développée où l'Eucharistie occupe une place de choix, demeureront d'ailleurs pour ces zélés apôtres les moyens privilégiés et irremplaçables d'ani-

mer leur ferveur apostolique et de la rendre contagieuse, par un renouvellement incessant de leur jeunesse d'âme et de la force conquérante de leurs convictions religieuses. »

Le centenaire de la fondation de leur Institut a paru aux fils et aux filles du P. Chevrier une occasion opportune de mettre à exécution un projet inspiré par son Em. le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon. Répondant à son désir, Mgr Ancel a confié au R.P. Berthelon, supérieur du séminaire des Prêtres du Prado, le soin de réunir les textes les plus significatifs qu'ait écrits le vénérable fondateur. Celui-ci n'était rien moins qu'un auteur spirituel au sens classique du mot. Mais il a laissé l'ébauche d'un ouvrage considérable qu'il rédigeait sans souci littéraire avec l'ardente préoccupation de transmettre à sa postérité spirituelle le message que Dieu lui avait confié. Ce sont les pages qui ont paru les plus représentatives de sa pensée qui ont été réunies sous le titre : *Le message du Père Chevrier*, éd. Xavier Mappus, 1960, 167 pages. Mgr Ancel, qui a préfacé le recueil, a tenu à donner lui-même aux lecteurs les avertissements nécessaires pour tirer profit d'un tel trésor spirituel. Il leur rappelle combien l'auteur était éloigné de toute intention théorique. C'est une expérience personnelle, celle d'un spirituel et d'un apôtre qu'il cherche à livrer afin de communiquer à d'autres la flamme dont il est lui-même embrasé et de diffuser l'esprit qu'il avait puisé dans un contact constant avec l'Evangile.

Aux extraits de ce livre capital qu'est *Le véritable disciple*, touffu et difficile à lire, ont été ajoutés des passages empruntés à la correspondance du vénérable ainsi qu'aux dépositions du procès canonique dont il a été l'objet. C'est donc un ensemble remarquable qui nous est ainsi présenté par ceux-là dont la vie sacerdotale et apostolique témoigne sous nos yeux de la valeur surnaturelle des idées de leur fondateur. On ne peut douter que ce livre du centenaire ne contribue pour une part à faire connaître du dedans une des grandes œuvres que Dieu a suscitées au XIXe siècle sous le règne du pape Pie IX, à un moment où l'Eglise traversait l'une des crises par lesquelles elle devait entrer non sans souffrances dans le monde nouveau. On a comparé la pensée du P. Chevrier à celle du Poverello d'Assise : c'est bien par l'amour de la pauvreté qu'aux grands tournants de son histoire, l'Eglise fidèle à l'esprit de l'Evangile, a su rénover sa ferveur pour le salut des âmes. Le centenaire du Prado nous en apporte aujourd'hui une vivante preuve.

M. O.-G.

Mission et spiritualité du sacerdoce chrétien.

Le Père Georges Naïdenoff, constatant que l'ère géographique des Missions touche à sa fin, écrit au tome XIX de l'*Encyclopédie française*, fascicule 40, p. 5 : « La notion géographique des Missions fondée sur la distinction des pays évangélisateurs et des pays évangélisés, s'efface chaque jour davantage, et marque simplement une étape de l'imprégnation spirituelle de l'univers. Le terrain est donc préparé pour réfléchir sur la notion fonctionnelle qui distingue les tâches pastorales et les tâches missionnaires dans l'ensemble des chrétientés toutes inter-dépendantes sous l'autorité souveraine du pape ».

Cette constatation fait écho à l'enseignement positif des Souverains Pontifes qui, depuis Benoît XV et la lettre *Maximum illud* de 1919, n'ont cessé d'encourager l'institution d'un clergé local et la création d'une hiérarchie autochtone. Aussi le pape Jean XXIII, devant l'évolution politique des pays neufs, a-t-il pu rappeler et prendre à son compte les directives données par ses prédécesseurs immédiats. Dans son encyclique du 28 novembre 1959 *Princeps pastorum*, il reproduit textuellement le passage remarquable du Radio-Message de Pie XII pour le jour le Noël 1945 : « Il fut un temps où la vie ecclésiastique sous son aspect visible, déployait sa vigueur de préférence dans les pays de la vieille Europe, d'où elle se répandait comme un fleuve majestueux jusqu'aux régions qu'on pouvait appeler la périphérie du monde. Aujourd'hui, au contraire, elle apparaît comme un échange de vie et de force entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre. Beaucoup de régions, dans d'autres continents, ont depuis longtemps dépassé le stade missionnaire de leur organisation ecclésiastique et son gouvernées par leur propre hiérarchie, donnant ainsi à l'Eglise entière des biens spirituels et matériels, alors qu'avant elle ne faisaient que recevoir » (A.A.S., XXXVIII, 1946, p. 20).

Nous voyons ainsi le mot « mission » revenir à son sens étymologique et, partant, retrouver de plus en plus souvent dans le langage usuel son acception spirituelle. Il désigne alors le mandat que le prêtre reçoit de l'Eglise en vue d'évangéliser tel milieu, ou tel secteur de chrétienté par référence à l'envoi des apôtres à travers le monde, au terme du séjour de Jésus-Christ sur terre. Nous parlons couramment aujourd'hui de la « mission de l'Eglise » de la « mission ouvrière », de la « mission de France », etc...

Où faut-il situer l'idée de « mission » lorsqu'il s'agit de l'Eglise ? Peut-on la rattacher aux propriétés que la tradition classique dénomme les « quatre notes de l'Eglise » ?

Rappelons que la mission évangélisatrice concerne tout d'abord le Christ Lui-même dans sa Personne qui s'est présenté aux hommes comme « l'envoyé du Père », mandaté pour apporter la vérité et la vie. La « mission » dont Il charge à son tour les Apôtres marque l'Eglise dans sa vivante réalité tout entière. Elle affecte chacune de ses « notes », sans qu'on puisse la relier à l'une en l'isolant des autres. Il semble cependant légitime, en raison de l'étymologie et du contenu primitfi de ce mot, d'en rapprocher plus particulièrement l'idée de l'*apostolicité de l'Eglise*. La « mission » rappelle, en effet, l'acte par lequel Jésus-Christ a voulu assurer la permanence de sa présence ici-bas et permettre la continuité de cette présence dans le temps ainsi que son actualité sur tous les points de l'univers. Grâce au pouvoir que se transmettent d'une génération à l'autre les baptisés spécialement consacrés pour cela, il existe un rapport intime et sans cesse renouvelé entre la mission de l'Eglise d'aujourd'hui et celle que son Fondateur confiait aux Apôtres envoyés par Lui.

C'est dans cette perspective que le P. L.-M. Dewailly o.p. a écrit trois études réunies sous le titre : *Envoyés du Père, Mission et Apostolicité*, éd. de l'Orante, 1960, 158 pp. I. Qu'est-ce qu'une mission ? ; II. Mission de l'Eglise et apostolicité ; III. Brève histoire de l'adjectif « apostolique ». Le but visé par l'auteur, surtout dans la seconde de ces études, est d'éclairer les dissidents sur la doctrine catholique en cette matière. Nous n'avons pas à nous attarder longuement à cet exposé précis et largement documenté. Retenons cependant que le sacerdoce catholique est présenté comme le « sacrement de la succession apostolique » (p. 87).

Les dissidents reprochent volontiers à l'Eglise romaine son « juridisme » et sa structure hiérarchique qu'ils jugent rigide et trop autoritaire. Le P. Dewailly replace cet aspect visible du Corps Mystique dans son vrai jour en y reconnaissant la garantie nécessaire d'une « fidélité » sans laquelle l'institution du Christ perdrait son authentique réalité spirituelle. Le sacerdoce apparaît ainsi comme le signe efficace des pouvoirs surnaturels par lesquels l'Eglise transmet la vérité et la vie apportées au monde par son divin Fondateur. La succession épiscopale est la condition sans laquelle la mission confiée aux apôtres ne serait plus qu'un souvenir historique sans actualité objective. Les évêques sont les véritables « successeurs des apôtres » parce qu'ils ont reçu tout ce que ceux-ci tenaient eux-mêmes de Jésus-Christ en vue de l'accomplissement d'un mandat qui ne leur était pas personnel. mandat qui devait permettre à l'Eglise de demeurer

elle-même et de renaître sans cesse pour perpétuer la mission du Fils de Dieu et prolonger sa présence parmi les hommes.

Par la juridiction que détient la papauté romaine dans la continuité de la primauté dévolue à saint Pierre, c'est dans l'espace que l'apostolicité de l'Eglise se réalise universellement. L'importance accordée au problème des « réordinations » dépasse en vérité l'intérêt d'un simple débat juridique. Il y va de l'authenticité d'une communion spirituelle liée à la croyance en un fondateur dont les actes transcendent l'événement historique et attestent la permanence du don que Dieu fait au monde.

C'est aussi dans la perspective de la mission de l'Eglise qu'il faut lire l'ouvrage du R.P. Louis Bouyer intitulé : *Le sens de la vie sacerdotale*, éd. Desclée, 1960, 197 p. L'éminent théologien propose sous la forme de méditations quelques thèmes inspirés de certaines attitudes concrètes en face des principaux ministères du prêtre : prédication, exercice du culte, administration des sacrements, office de la prière. On y reconnaît une pensée nourrie de l'étude de la Bible, un tour original passant alternativement des considérations de la plus haute théologie trinitaire à l'évocation des réalités quotidiennes de la vie sacerdotale, stigmatisant les travers du clergé avec une sévérité mordante et parfois excessive.

Le prêtre, selon le P. Bouyer, est essentiellement l'homme de la Parole de Dieu. Sa mission s'insère dans la lignée des prophètes et dans le prolongement de la mission du Verbe, par où son origine remonte jusqu'aux missions trinitaires.

La « parole apostolique », dont le sacerdoce hiérarchique a la responsabilité, est l'écho de celle par laquelle le Verbe révèle aux hommes l'amour du Père. Le ministère sacramentel actualise la Parole créatrice par laquelle le Verbe fait chair rend efficace le mystère de la Croix où son amour s'exprime dans sa plénitude. Toute attitude qui vide la prédication de son contenu religieux, tout formalisme qui prive le rite de sa valeur spirituelle et diminue le sens du sacré est donc une profanation de la mission du prêtre qui enlève à sa vie toute signification authentique.

Les prêtres de notre temps auront profit à lire ces pages vigoureuses qui entrent pleinement dans le vif de nos préoccupations apostoliques. Ils trouveront dans les deux chapitres consacrés à l' « intercession du Christ » (chap. VIII) et au « ministère de la prière » (chap. IX) des considérations bien propres à les stimuler dans leur dévotion envere l'eucharistie et la récitation fidèle du Bréviaire. Ils y reconnaîtront un admirable programme de vie spirituelle, où l'oraison s'intègre profondément dans la liturgie et donne ainsi à la prière du prêtre

sa signification ecclésiale : un dialogue entre Dieu et son Epouse qui s'inspire elle-même de la Parole de son divin Epoux. On le voit, la dialectique personnelle de l'auteur marque intinmement ce livre et lui donne une valeur de témoignage. On y chercherait en vain les voies tracées par l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* et dans lesquelles nous verrons s'engager le P. Dillenschneider.

Plusieurs ouvrages parus au cours des dix dernières années ont mis en lumière certains aspects de la théologie du sacerdoce chrétien. L'un de ceux qui se sont imposés par sa valeur scientifique est celui du R.P. Joseph Lécuyer : *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, éd. du Cerf, 1957, 412 pp. (Col. Lex Orandi). L'auteur y étudie les rapports qui unissent le sacerdoce de l'Elise au sacerdoce éternel du Christ : il montre comment la tradition a distingué dans le sacerdoce du Christ deux « virtualités » qui se sont développées dans le sacerdoce de l'Eglise et ont motivé la séparation de deux sacerdoces officiels : l'épiscopat et le presbytérat. L'une de ces virtualités rappelle le sacrifice pascal et signifie la délivrance du péché et l'accession des baptisés à l'adoption divine : elle se vérifie dans le sacerdoce des simples prêtres et dans le sacrifice eucharistique. L'autre évoque les sacrifices de l'Alliance et s'est manifestée au jour de son baptême par la descente de l'Esprit-Saint sur Jésus-Christ. Elle est à l'origine du sacerdoce des évêques dont les apôtres ont été les premiers investis dans l'effusion de la Pentecôte. Ils y reçurent le pouvoir de communiquer cette même onction à leurs successeurs afin de perpétuer l'alliance de Dieu avec son Peuple placé désormais sous la Loi nouvelle. Le P. Lécuyer conclut avec fermeté que l'épiscopat est un véritable sacrement distinct du sacrement qui consacre les simples prêtres, en raison de la grâce qu'il confère à ceux qui le reçoivent. Ce sont les deux degrés supérieurs d'un même sacrement.

Le directeur du Séminaire français avait montré ainsi le profit qu'on peut tirer d'une enquête rigoureusement menée dans les sources de la théologie.

Son ouvrage rendait souhaitable une étude de plus longue haleine envisageant le problème du sacerdoce chrétien sous ses multiples rapports avec la vie spirituelle des prêtres qui en sont revêtus. C'est ce travail qu'un théologien chevronné, le P. Clément Dillenschneider, a mené à bien dans un volume qui sera suivi d'un second tome, avec les ressources de sa longue expérience et d'une méthode éprouvée par ses recherches de mariologie.

Le titre condense une affirmation qui est à la base de la théologie du sacerdoce chrétien : *le Christ, unique prêtre, et nous, ses prêtres*, éd. Alsatia, 1960, 327 pp. Le sous-titre précise

l'intention qui a guidé le professeur de théologie dogmatique dans son entreprise, mais qui soulève une question préjudicielle : *Les fondements dogmatiques de notre spiritualité sacerdotale.*

Peut-on parler d'une « spiritualité sacerdotale » ? La question se trouve posée dans l'ouvrage du P. Bouyer que nous avons signalé plus haut. Dès son introduction, le savant oratorien s'élève contre une terminologie à laquelle il reproche de morceler la spiritualité chrétienne qui est une en son essence, et cela d'une façon toute artificielle. L'expression « spiritualité sacerdotale » recouvre, selon lui, une invention récente dont l'origine remonterait aux tendances particularistes des ordres religieux, soucieux de définir l'esprit de leurs traditions afin d'en sauvegarder l'originalité. Les grands maîtres en agissaient bien différemment, remarque-t-il. Ce parti-pris de chapelle s'est étendu au clergé séculier qui n'y a gagné rien de plus qu'un « ersatz » de spiritualité religieuse (p. 6). Le P. Bouyer insiste donc sur l'unité du courant spirituel né de l'Evangile. Il attribue à des circonstances occasionnelles secondaires les applications diverses que l'Histoire peut relever.

Le P. Dillenschneider, lui, voit l'utilité d'une distinction formelle entre la « spiritualité sacerdotale » et la spiritualité commune à tous les chrétiens. Il en justifie le bien-fondé dans l'avant-propos de son premier volume qui prélude sans doute à de plus amples développements. Nous croyons, comme le savant rédemptoriste, que cette distinction n'est pas artificielle mais qu'elle repose sur des données doctrinales clairement déterminées. Elle suppose qu'on accepte de définir une « spiritualité » particulière par l'organisation méthodique des moyens surnaturels offerts au chrétien en vue de réaliser la fin spéciale marquée par sa vocation personnelle. Les sacrements, dont le symbolisme définit les termes d'un engagement, et qui sont des sources de vie surnaturelle, apparaissent comme des bases privilégiées — non pas les seules d'ailleurs — d'une structure spirituelle spécifiée au sein de la spiritualité chrétienne valable pour tous les baptisés. Le P. Dillenschneider a conçu la synthèse de l'idéal sacerdotal à partir du sacrement de l'ordre. Il montre que la consécration, instituée par le Christ pour perpétuer dans son Eglise les pouvoirs dont il possédait la plénitude par droit divin, renferme en elle-même des exigences qui commandent le style de vie imposé au prêtre par son assimilation au Christ et par ses fonctions.

Le caractère que l'ordination sacerdotale imprime dans l'âme, la grâce que le sacrement communique, les pouvoirs qu'il confère aussi bien que les ministères qu'il appelle, possèdent une spécificité qui fait du prêtre un « séparé ». Le Sauveur Lui-

même en a manifesté la valeur singulière par la formation qu'Il a réservée à ses apôtres dont Il voulait faire ses premiers prêtres.

Il y a donc dans la consécration sacerdotale une manifestation des desseins providentiels sur la destinée individuelle de celui qui y est appelé et sur les intérêts collectifs de l'Eglise, qu'on ne peut considérer comme des circonstances simplement accidentelles. Pourquoi ne pourrait-on pas formuler à partir de cette consécration spéciale un programme de vie spirituelle découlant des données que nous venons de rappeler ? L'optique choisie par le P. Dillenschneider est celle de s. Thomas, de l' « Ecole française » (Olier, Condren, Bourgoing), celle du concile de Trente et de l'Encyclique *Mediator Dei*, celle du P. Lécuyer. Elle situe le sacerdoce hiérarchique dans le contexte de la *médiation* fondée sur la grâce de l'union hypostatique qui fait de Jésus-Christ l'Homme-Dieu, réconciliant en Lui-même par sa double nature le Créateur et sa créature pécheresse.

Dans les perspectives ouvertes par l'Epître aux Hébreux, le sacerdoce chrétien, comme le sacerdoce lévitique, est ordonné à l'offrande sacrificielle. Le Christ est le Grand Prêtre de la Loi nouvelle : Il en est par excellence, le Sacrificateur (pp. 37-42).

Accomplissant en perfection dans le Christ le geste esquissé par le sacerdoce de la loi de nature, et par le sacerdoce lévitique, le sacerdoce chrétien est le gage authentique pour l'humanité de son salut et l'organe autorisé de sa religion. Avant d'être une fonction dans l'assemblée chrétienne, il joue un rôle irremplaçable de médiation entre l'univers de la créature et son auteur. Le Christ est le prêtre parfait d'un sacrifice parfait.

L'Eglise qui le continue assume les mêmes prérogatives. Son sacerdoce est un sacerdoce universel dont le premier devoir est d'offrir au nom de l'humanité un hommage agréable à Dieu. Le sacrifice eucharistique, signe durable et efficace du sacrifice du Christ, est l'expression de cet hommage.

Le sacerdoce chrétien revêt ainsi deux formes distinctes qui se situent, par rapport au sacerdoce du Christ, sur deux lignes différentes : un sacerdoce qu'on pourrait qualifier d'ontologique parce qu'il est une participation à l'onction du Verbe incarné le consacrant Prêtre-Chef du Corps Mystique, et un sacerdoce institutionnel voulu par Jésus-Christ pour le représenter et pour perpétuer les pouvoirs dont il dotait son Eglise. Le premier de ces sacerdoces est communiqué par le baptême ; le second suppose une consécration spéciale conférée par le sacrement de l'Ordre. Obéissant aux directives données par *Mediator Dei*, le P. Dillenschneider a soin de faire ressortir la

distinction de ce double sacerdoce: sacerdoce des fidèles et sacerdoce hiérarchique (pp. 89-98).

On a cherché naguère à démontrer que le sacerdoce hiérarchique découlait du sacerdoce commun des fidèles. Les prêtres hiérarchiques, selon cette opinion désavouée par l'Encyclique *Mediator Dei*, « seront des délégués de la communauté chrétienne, ses mandataires » (p. 96). Le R.P. Y. Congar, dès 1951, dans la *Revue des Sciences religieuses*, tome 25, p. 94, avait réfuté une pareille manière de voir. Tout l'ouvrage du P. Dillenschneider y répond implicitement en établissant que l'ordination sacerdotale habilite le prêtre à agir *in persona Christi*.

« Le sacerdoce hiérarchique de l'Eglise fait de ceux qui en sont investis les sacrements de Jésus-Christ-Prêtre » (p. 99).

On ne peut exprimer d'une façon plus catégorique l'origine surnaturelle du mandat que l'Eglise délègue à ses représentants. C'est d'abord une vérité de foi que le sacrement de l'Ordre a été institué par Jésus-Christ. Est-ce à la Cène, comme l'affirme le concile de Trente, ou plutôt après la Résurrection, lorsque le Christ communique aux apôtres l'Esprit-Saint avec le pouvoir d'absoudre les péchés ? Le P. Dillenschneider adopte l'opinion du P. Lécuyer, selon lequel l'institution de l'Ordre se serait faite en deux temps, par une onction spirituelle d'abord invisible rappelant celle du Sauveur dans son Incarnation, puis par le souffle symbolique évoquant la descente visible du Saint-Esprit sur le Christ baptisé par Jean-Baptiste (pp. 101-104). L'auteur reprend ici à son compte la théorie de la sacramentalité de l'épiscopat telle qu'elle a été présentée par le P. Lécuyer. Puis, il aborde le problème de la spiritualité sacerdotale à partir de ce qu'il nomme les « composantes de notre sacerdoce »: *la vocation* qui fait du prêtre un des bénéficiaires privilégiés de la Rédemption, *le caractère* qui configure le prêtre à Jésus-Christ et implique une dépendance spéciale par laquelle le prêtre hiérarchique est l'instrument qualifié du sacerdoce éternel de Jésus-Christ, *les pouvoirs* que transmet le sacrement de l'Ordre et qui supposent une participation réelle aux pouvoirs du Christ pour consacrer l'offrande eucharistique, absoudre les péchés, et habiliter les évêques en qualité de *témoins majeurs* du Christ ressuscité, *la grâce* propre du sacrement qui est une grâce de sainteté sanctificatrice et répand sur ceux qui la reçoivent la force nécessaire à l'accomplissement de leurs fonctions. Par tous les dons surnaturels ainsi rassemblés le prêtre est vraiment « mis à part »: tous ses actes portent l'empreinte de cette élection divine qui fait de lui, selon le mot expressif du P. Dillenschneider, un « Christ sacramentel ».

Si le baptême associe tous les fidèles aux mystères de la vie du Sauveur, le sacrement de l'ordre associe à un titre nouveau ceux qui le reçoivent à l'Incarnation, au mystère de la Croix et de l'exaltation du Christ.

C'est aussi à ce titre que la spiritualité sacerdotale doit imprégner leurs âmes des sentiments de Jésus-Christ.

La première partie de l'ouvrage dont nous nous inspirons très librement s'offre ainsi comme un commentaire élargi de l'Encyclique *Mediator Dei*. On s'explique dès lors, que certaines questions, comme celle du diaconat, n'ait pas été touchée.

La seconde partie est consacrée à l'aspect pastoral du sacerdoce. On y traite des diverses formes du ministère : ministère de la parole, célébration du culte eucharistique, administration du sacrement de pénitence, et, enfin, de la fonction par laquelle le prêtre s'acquitte, au nom de l'Eglise, de la louange du Seigneur.

A propos de la prédication, l'auteur s'appuie sur l'Encyclique *Humani generis* que Benoît XV, le 15 juin 1917, promulguait pour rappeler aux prêtres l'actualité d'un ministère qui réclame toute leur sollicitude et comporte un programme de travail intellectuel et de formation spirituelle qu'ils ne peuvent négliger sans compromettre l'autorité dont ils sont revêtus pour proclamer la parole de Dieu. Le thème de la célébration eucharistique amène forcément l'auteur à une étude approfondie de *Mediator Dei*. C'est l'enseignement de saint Thomas qui est à la base de son chapitre sur la pastorale de la Pénitence, mais il tient le plus grand compte des travaux récents destinés à aider les prêtres d'aujourd'hui dans un ministère qui est particulièrement difficile en raison de l'ambiance déchristianisée dans laquelle ils ont à l'exercer. Le chapitre consacré à la louange divine s'inspire surtout de l'Encyclique *Mystici Corporis*, à laquelle *Mediator Dei* vient ajouter des précisions pratiques du plus haut intérêt.

L'ouvrage du P. Dillenschneider est tel qu'on pouvait l'attendre d'un maître familiarisé avec les sources de la tradition. On appréciera surtout, croyons-nous, l'effort qu'il manifeste pour monnayer l'enseignement officiel que les pontifes les plus récents se sont appliqués à mettre au point. Son livre n'a pourtant pas la sécheresse d'un cours. On y trouve, à côté d'une documentation théologique des plus précises, une information qui met en lumière la place du prêtre dans le monde actuel et la haute idée que s'en font les croyants. Il convenait que ces leçons s'achèvent sur un poème de Paul Claudel que nous aimons tous à relire : *La Messe, là-bas*.

L'épilogue ainsi placé sous l'égide d'un poète qui fut un grand chrétien de notre temps, témoigne du souci que le professeur de dogmatique a eu de s'adresser à ses confrères d'aujourd'hui. Puisse son enseignement être entendu de beaucoup d'entre eux!

M. O.-G.

Publications récentes

Les éditions Antonio Milani de Padoue publient une traduction italienne du *Proslogion*, *Prières* et *Méditations* de saint Anselme d'après le texte édité par Dom Fr. Schmitt, qui en a rédigé l'introduction (in-4°, 295 pages).

On ne peut que se réjouir de la collaboration qu'a bien voulu accorder l'éditeur à cette traduction en langue italienne, qui donne le *Proslogion* dans son intégralité, ainsi que les *Méditations* reconnues authentiques.

Après avoir dit quelles furent la vie et la personnalité de saint Anselme, Dom Schmitt insiste sur le caractère de son œuvre où la prière est tellement intégrée à la réflexion théologique qu'elle ne saurait en être séparée, surtout dans des œuvres comme le *Proslogion*. L'auteur rappelle les travaux critiques de Dom Wilmart qui, dans les recueils de prières attribués jadis à saint Anselme, sut démêler l'authentique de l'inauthentique. Lui-même a préparé son édition critique de ces textes dans deux études parues dans les *Mélanges Mercati* (1946) et les *Studia anselmiana* (1947). Les prières sont de dates diverses, mais elles ont été mises en ordre à la manière des Litanies des Saints, les saints étant invoqués après Dieu dans un ordre d'importance décroissante.

Dom Schmitt souligne la valeur théologique de la *Meditatio redemptionis humanae*, qui s'apparente au *Cur Deus homo*.

Au récent congrès anselmien du Bec on a longuement discuté sur le fameux argument ontologique du *Proslogion*. Signalons une très pénétrante étude du P. de Lubac sur le chapitre XIV et la recherche de Dieu. De son côté Dom Jean-Marie Pouchet a étudié les prières et les méditations sous un éclairage particulier: la componction de l'humilité et de la piété (V. le *Spicilegium Becense*, t. 1, Vrin 1959). Souhaitons qu'on nous donne bientôt de bonnes traductions du très pieux dialecticien du XI[e] siècle.

H. Rondet s.j.

Les éditions Grasset publient dans la Collection « *Lettres chrétiennes* » les *Ecrits Spirituels* du Cardinal Saliège. Les textes ont été recueillis et présentés par son Excellence Mgr Garrone, Archevêque de Toulouse. Le Père A. Hamman, directeur de la collection, a tenu à brosser lui-même un portrait bien campé de l'homme et du mystique que fut le Cardinal Saliège.

Quel régal nous offrent ces pages où l'on retrouve, dans sa spontanéité jaillissante, l'esprit vif, pittoresque, plein d'à-propos et souvent fécond en effets de surprise de cet Auvergnat appelé à un si haut prestige dans l'Eglise de France et dans notre temps! Ceux qui l'ont approché l'y reconnaîtront sans peine, car ces textes n'ont pas été truqués. Mgr Garrone les a rassemblés tels qu'ils lui ont été communiqués par les communautés religieuses ou les particuliers qui les conservaient comme un trésor inestimable. Le Carmel de Saint-Flour, les Filles du Cœur de Marie de Toulouse n'ont pas voulu retenir jalousement pour elles seules un enseignement qui leur avait été destiné mais, dont beaucoup d'autres doivent tirer profit. Les conférences, les causeries que l'abbé Saliège, puis Mgr Saliège avait prodiguées au cours de ses ministères auprès des religieuses, une retraite de huit jours, condensent une expérience spirituelle qui, sans jamais se livrer par ostentation, anime d'un feu secret la parole du Pasteur. Les lettres, visant des états d'âme particuliers, sont aussi révélatrices de sa profonde vie intérieure.

L'introduction par laquelle Mgr Garrone présente le « Maître spirituel » dont il commente les leçons, souligne la double influence qu'on peut discerner à l'origine d'une doctrine qui n'en reste pas moins profondément une en raison de la personnalité vigoureuse qui en fait la synthèse. A l'école de Saint-Sulpice, dont il est resté le disciple reconnaissant tout au cours de son existence, le Cardinal a puisé les fondements dogmatiques d'une spiritualité tournée vers l'adoration. Dans les *Exercices* de saint Ignace il a pris la structure vigoureuse d'une ascèse qui tend à l'efficacité. Sa fidélité au petit livre ignatien ne peut manquer de frapper ceux qui se sont familiarisés avec la piété active que ce petit livre porte en germe et que l'ancien Supérieur du séminaire de Saint-Flour avait presque exclusivement retenu.

Le ton direct des conférences, le tour incisif, condensé, percutant de son style font écho à ceux des « Menus propos ». C'est un des traits de cette personnalité en apparence si contrastée que d'avoir vécu en profondeur une pensée d'une unité singulière et un idéal dont la Croix fournit la seule explication

dernière. Les confidences du sous-diacre qui ouvrent le recueil jettent une lueur d'authenticité indiscutable sur tout l'ensemble des « Ecrits spirituels » qui prolongeront la présence bienfaisante du grand Archevêque.

M. O.-G.

Le R.P. Charmot s.j., vient de publier deux ouvrages destinés à guider et orienter la méditation des prêtres et des religieuses. *La messe, source de sainteté* (350 p. - Paris, Spes), se propose de parcourir, en vingt-cinq chapitres, l'itinéraire des *Exercices spirituels* de s. Ignace. Ceux qui correspondent au *Fondement* traitent du culte et de l'action de grâces, dont seul le Verbe Incarné peut se faire le médiateur agréé, en exerçant sa fonction sacerdotale ; mais l'Esprit qui l'a oint pour ce ministère y fait aussi participer l'Eglise. Tout ce qui, au cours de la messe, développe le sens du péché et de la miséricorde se trouve en relation naturelle avec la *Première semaine*. L'offertoire à son tour exprime en termes liturgiques l'attitude spirituelle demandée par la contemplation du *Règne;* reprenant ici les enseignements de Pie XII, l'auteur met en relief les rôles dévolus aux fidèles laïcs. Après les chapitres sur la consécration et l'holocauste intérieur qui s'y rattache, un certain nombre passent en revue les aspects de la communion tant spirituelle que sacramentelle (au Christ victime, glorieux, Tête du Corps mystique, etc.).

La Sainte Vierge et la mystique des vœux (144 p. - Paris, Lethiellieux), replace la vie religieuse dans une perspective qui part des mystères de la Trinité et de la Rédemption, mais s'éclaire surtout des formes diverses de la médiation et de l'intercession mariales. Notre Dame apparaît alors comme l'exemplaire parfait de l'Eglise et la source créée immédiate de sa religion, de son renoncement, de sa charité, de sa fécondité spirituelle.

L'un et l'autre livre (plus spécialement le premier) offrent beaucoup de belles citations scripturaires ou patristiques, mais aussi des références aux théologiens anciens ou modernes. Une place plus large encore est faite aux auteurs dévots et mystiques de tous les temps.

H. de Gensac s.j.

Le R.P. Roguet était à coup sûr tout particulièrement désigné pour traduire et commenter les pages de la *Somme* consacrées à l'Eucharistie (IIIa, 73-83). Le volume qui vient de paraître (Ed. du Cerf, chez Desclée & Cie, Paris, Tournai, Rome,

1960), s'arrête à la fin de la question 78. Ce sont donc les problèmes relatifs à la sacramentalité (73), à la matière (74-77), et à la forme (78) de l'Eucharistie, dont il nous offre l'exposé.

Ce travail importe à la théologie spirituelle : pour lui assurer d'abord de solides bases dogmatiques, sans doute ; mais aussi parce qu'elle ne devrait abandonner jamais, au plan spéculatif, une ascèse de l'esprit qui respecte « l'inviolabilité du mystère » (p. 371). La transsubstantiation fait appel « à l'intelligence dépouillée de tout phantasme sensible » (p. 380). On ne s'étonne pas alors de voir s. Thomas inventorier avec tant de précision les relations de signification et d'efficacité qui unissent le « *sacramentum tantum* », la « *res et sacramentum* » et la « *res tantum* », sans jamais esquiver une étape. Cet équilibre permet d'échapper aux « à peu près fâcheux » sur le « divin prisonnier du tabernacle », etc. ; on ne saurait les mettre à profit, quelle que soit leur efficace pour exciter certains sentiments. Ce danger, consécutif à une polarisation unilatérale du regard sur la « *res et sacramentum* », a d'ailleurs pour pendant celui dont on est menacé pour l'avoir trop oubliée ; à savoir, un usage indiscret du symbolisme des espèces relativement à la « *res tantum* ». « L'offertoire devient l'essentiel de la messe ; la contribution humaine au sacrifice compte plus que l'action divine et que l'institution du Christ » ; avec humour, l'auteur préconise, en suivant cette ligne, de réduire la messe à une pieuse élévation sur un morceau de pain (p. 350). Les mises en garde de Pie XII rappelées aux pages 380-384 concernaient aussi des abus nés de représentations imaginatives parfois revêtues d'un langage abstrait.

Une longue note sur la « forme » prescrite pour la double consécration amorce déjà la théologie de la messe et la montre organiquement enracinée dans les austères exposés spéculatifs de s. Thomas ; souhaitons que bientôt le second volume la développe.

H. de GENSAC s.j.

Il est des livres qui découragent la critique d'un recenseur. Ce sont ceux où s'exprime beaucoup plus l'expérience personnelle de l'auteur que son érudition. Tel est le cas de la série de petits livres que nous devons à la piété de Dom Georges Lefebvre, moine de Ligugé. On y chercherait en vain l'information d'un dénicheur de manuscrits ou d'un fichier de bibliothèque, mais les âmes éprises de vie intérieure y trouveront bien mieux. La nourriture que leur prépare ce moine assidu à la prière est de celles qui fortifient d'autant plus qu'elles s'assi-

milent plus intimement. Les trois titres que nous avons sous les yeux invitent le lecteur à se recueillir et à goûter l'essentiel, c'est-à-dire la présence d'un Dieu attentif à nos dispositions les plus profondes.

Prière Pure et Pureté de cœur avait ouvert la série par un parallèle entre les doctrines de deux maîtres dont l'un domine la tradition monastique et l'autre la mystique moderne : saint Grégoire le Grand et saint Jean de la Croix.

La Grâce de la Prière parue en 1958 et préfacée par le P. de Lubac exprime sous forme de sentences quelques attitudes de l'âme silencieuse en présence de Dieu. *Aimer Dieu*, imprimé en 1960, reprend les thèmes fondamentaux d'une âme religieuse dans sa rencontre avec Dieu. Comme on le voit, l'unité de ces trois opuscules découle d'une contemplation qui rappelle l'enseignement de l'auteur de l'Imitation. Dom G. Lefebvre excelle à traduire en termes simples des notations d'une spiritualité délicate et vécue. Félicitons la maison Desclée De Brouwer d'avoir su reconnaître la valeur d'un tel témoignage et de l'avoir présenté au public dans d'élégants volumes.

M. O.-G.

Mgr E. Ranwez a rassemblé sous le titre: *Morale et Perfection*, avec une préface de Mgr Charrue, évêque de Namur (Tournai-Paris, Desclée & Cie, 1959, Coll. *Morale chrétienne*) une série d'articles publiés, durant plus de trente ans, dans les *Ephémérides Theologicae Lovanienses*, la *Nouvelle Revue Theologique*, la *Revue Thomiste*, sur la notion d'obligation et ses rapports avec la perfection chrétienne. Tel quel, ce livre se présente comme un effort de raison lucide et de fidélité à l'esprit de l'Evangile et à la tradition ascétique et mystique, en même temps qu'à saint Thomas. Ce n'est qu'après avoir dûment défini dans la première partie, les « Notions de base » (obligation, préceptes et conseils, perfection, imperfection) que l'auteur passe à l'exposé des « positions capitales » que constituent l'appel commun à la perfection et les obligations concrètes qui en découlent. Une dernière partie étudie en corollaire les problèmes de la vocation et des règles non préceptives. Une remarque sur le vœu du plus parfait, une note sur l'obéissance, des appendices techniques complètent le volume. Des résumés très denses terminent chaque chapitre, au moins pour les deux premières parties.

Le renouveau actuel de la morale est issu d'un malaise: pendant longtemps, théologie et sainteté, perfection et obligation, amour gratuit et devoir contraignant se sont trouvés opposés, de fait, chez nombre d'auteurs pour aboutir à un double système, également valable suivant les personnes, pour les élites. La redécouverte de la notion centrale de charité en morale a amené un redressement; pas complet toutefois, selon Mgr Ranwez qui tente d'aller jusqu'au bout de cet effort pour remédier à ce qu'il conçoit comme un parfait illogisme. Pour lui, l'amour est le premier commandement de la Loi nouvelle, en qui se résument tous les autres et qui s'adresse à tous. Loin d'apporter à la notion d'obligation, le dynamisme même de l'amour la suppose pour lui assigner « la direction précise dans laquelle la volonté doit exercer son pouvoir d'auto-détermination » (p. 93). « Amour oblige ».

La perfection chrétienne consiste dans la perfection de la charité, manifestation de la volonté de Dieu, et à laquelle tous sont appelés. « L'obligation à la perfection est un commandement formel, une loi qui oblige (p. 97) à faire en conscience tout le possible pour parvenir à la plus haute perfection ». Telle semble bien être l'intuition centrale de Mgr Ranwez.

En conséquence, la perfection ne consiste pas *essentiellement* dans la pratique des conseils, mais bien, selon s. Thomas, « dans la pleine observation des préceptes » dans l'esprit des conseils (Quodlibet IV, qu. 12; art. 24). La règle suprême de

la moralité sera en fait d'agir « selon le *meilleur* », non point certes le meilleur en soi, mais « ce que l'on considère indubitablement *hic et nunc* comme le meilleur pour soi aux yeux de Dieu » (p. 96). Appliquons cette règle à la pratique des « conseils ». Moyens de soi excellents pour assurer le parfait accomplissement de la loi de perfection, ils ne comportent d'obligation concrète que dans la mesure où ils sont perçus par le sujet comme l'expression immédiate de la volonté de Dieu.

« Le meilleur » s'identifie aussi au « raisonnable » et le péché en contrepartie au « déraisonnable »: rien n'est plus déraisonnable que de refuser le meilleur pour soi. C'est à la lumière de cette précision que Mgr Ranwez juge de la différence qui existe entre péché véniel et imperfection. Celle-ci, si elle consiste en un choix conscient du moins parfait et un refus du meilleur signifié à la conscience, est indubitablement un péché : il reste cependant place, pour l'auteur, à d'authentiques imperfections, incorrections objectives, volontaires parfois *in causa* et assimilables aux *actus remissi.* Autre application : dans le cas de la vocation on ne devra plus dire qu'il n'y a pas d'obligation grave de ne pas suivre un appel clairement signifié, pas plus qu'en ce qui concerne les règles non préceptives, on n'affirmera qu'elle n'impose aucune obligation de fait.

Enfin, Mgr Ranwez substitue aux « systèmes de morale », centrés sur une problématisation abstraite, le principe universel : *obligatio dubia, obligatio nulla* qui répond à une difficulté concrète et qui retient d'après lui ce que le probabilisme et le tutiorisme comportent de parfaitement légitime ; encore qu'il se place dans une perpective assez différente : non point braquée sur le « permis » ou le « défendu », mais, sans négliger le rappel parfois opportun des sanctions éternelles, toute axée sur le bon plaisir de Dieu.

Jusqu'ici nous croyons avoir résumé sans la déformer la pensée de Mgr Ranwez. Faut-il dire maintenant qu'il a parfaitement réussi dans son dessein et levé toutes les ambiguïtés ? On se convaincra du contraire en lisant le compte rendu du R.P. Carpentier s.j., dans la *Nouvelle Revue Théologique* (mars 1960, pp. 314-315) auquel nous renvoyons. La publication de ce livre qui comporte malheureusement un côté polémique assez désagréable, suscitera, sans aucun doute d'autres réactions de la part des spécialistes. Souhaitons que, suivant le vœu de l'auteur lui-même, elle provoque une réflexion nouvelle qui puisse aboutir à la formulation d'une morale pleinement cohérente avec elle-même et avec l'Evangile.

Abbaye N.-D. de Tournay — Dom Bernard BILLET o.s.b.

Un homme de notre temps, un prêtre et un penseur devise avec un ami, ou plutôt s'interroge lui-même sur un certain nombre de problèmes qui se posent au chrétien en face du monde déchristianisé dans lequel il vit. C'est sous le titre : *Evangile, lumière de vie* que le P. Jean Clémence s.j. publie aux éditions Xavier Mappus (un volume in-8°, de 205 pages) le résultat de ses observations et de ses réflexions au cours d'un apostolat qui enrichit sa pensée et l'oblige à formuler en termes de foi sa réponse aux questions qui lui sont posées. C'est de l'Evangile tout d'abord qu'il se réclame, mais aussi de saint Ignace de Loyola et de saint François de Sales dont l'influence est partout sensible dans les pages qu'il offre ainsi à un public cultivé désireux d'adopter une attitude chrétienne dans un milieu de vie trop souvent laïcisé. Les rapports de l'action et de la contemplation, le sens de l'abnégation, le devoir d'évangélisation, les exigences de l'Action Catholique et d'autres questions encore sont les points de vue choisis sans souci de logique strictement définie pour dérouler sous les yeux du lecteur un panorama d'idées chrétiennes vaste et surtout suggestif.

Un tel volume est bien capable de nourrir utilement la méditation des prêtres et des militants d'aujourd'hui.

M. O.-G.

Nécrologie

Le P. Paul Galtier s.j., est décédé à Rome, le 30 janvier dernier. Il avait enseigné la théologie dogmatique, d'abord au scolasticat d'Enghien, puis à l'Université Grégorienne. La patrologie et l'histoire des dogmes ont fait l'objet principal de ses travaux. Un *Saint Hilaire de Poitiers*, rédigé par lui au cours des dernières années, vient de sortir des presses chez l'éditeur Beauchesne. Le P. Galtier s'intéressait vivement aux questions de spiritualité. Il suivait avec attention la marche de notre revue, à laquelle il a donné plusieurs articles substantiels et, en particulier, une notice sur le P. Joseph de Guibert, dont il avait été le condisciple et l'ami (R.A.M., 1950, 97-120).

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — METHODES. — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

A.-M., *La prière: Bibliographie organisée*, VS, t. C 1, 1959, 303-315.

A. Plé o.p., *Notes bibliographiques sur la vie religieuse féminine*, VS, t. C, 1959, 79-84.

M. de Certeau s.j., *Exégèse, Théologie et Spiritualité*, R.A.M., 1960, 357-371.

II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRITUELLE

August Brunner s.j., *Vater und Sohn. Zum Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit*, GL, 1959, 26-37.

J. Auer. *Gott, der einzige Sinn meines Lebens. Gedanken zu einer Gottesbild der jungen Christen von heute*, GL, 1958, 31-48.

O. Semmelroth, *Christlische Existenz und Gotteswort*, GL, 1958, 245-255.

A propos de l'article de K.B. Ritter: *Kirche des Wortes und Kirche des Sakraments* paru dans *Katholizität der Kirche*, Stuttgart, 1957. L'auteur oppose ainsi Eglise protestante et Eglise catholique.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: B: *Burgense* (Burgos); Ca: *Carmelus* (Rome); Ch: *Christus* (Paris); CF: *Ciencia y Fe* (Argentine); Et: *Etudes* (Paris); GL: *Geist und Leben* (Munich); Ir: *Irenikon* (Chevetogne); M: *Manresa* (Madrid); MC: *Miscellanea Comillas* (Comillas); NRT: *Nouvelle Revue Theologique* (Louvain); OGE: *Ons Geestelijk Erf* (Anvers); REs: *Revista de espiritualidad* (Madrid); RiAM: *Rivista di Ascetica e Mistica* (Florence); RHEF: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (Paris); SVS: *Supplément de la Vie Spirituelle* (Paris); VS: *La Vie Spirituelle* (Paris).

G.-M. Behler o.p., *Das Ärgernis des Kreuzes*, GL, 1959, 5-12.

Pour retremper le sens de la Croix.

X. Léon-Dufour s.j., *Le juste Joseph*, NRT, 1959, 225-231.

Fr. Wulf, *Sendung und Zeugenschaft. Von der Apostolatsgnade des Christen*, GL, 1958, 81-85.

J. Auer, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*, GL, 1959, 340-352.

Enquête historique en vue d'une théologie de la « militia Christi ».

P.-R. Régamey o.p., *La prière : conditions de sa vérité*, VS, t. C., 1959, 117-136.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS

H. Bacht, *Die Welt von heute und das Gespür für die Sünde*, GL, 1958, 7-17.

A propos de la Semaine des Intellectuels catholiques français de 1957, sur le thème: *Le monde moderne et le sens du péché.*

Joh. M. Hollenbach, *Schuldgefühl und seelische Gesundheit*, GL, 1958, 17-24.

B. Bro o.p., *Foi et prière*, VS, t. C 1, 1959, 353-368.

V. de Couesnongle o.p., *Oraison et espérance*, VS, t. C 1, 1959, 379-393.

Eugen Walter, *Furcht und Liebe*, GL, 1958, 443-459.

Comment s'est posé et comment doit se poser le problème des rapports de la crainte et de l'amour.

E. Roche s.j., *En quête de la pauvreté*, NRT, 1959, 169-191.

I. Les difficultés actuelles de la pauvreté. II. La pauvreté, vertu évangélique.

Karl Rahner, *Parrhesia. Von der Apostolatstugend des Christen*, GL, 1958, 1-6.

IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES FAITS PRETERNATURELS

A. Mayen s.j., *Vraie et fausse mystiques*, NRT, 1959, 733-735.

A propos de l'ouvrage de L. Gardet: *Thèmes et textes mystiques de l'Islam.* Recherches de critère en mystique comparée, Ed. Alsatia, 1958.

K. DEURINGER, *Die Beurteilung äussengewöhnilischer Phänomene beim heiligen Johannes vom Kreuz*, GL, 1959, 106-115.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DEVOTIONS

Karl RAHNER s.j., *Noch einmal; Danksagung nach der heiligen Messe*, GL, 1959, 442-448.

Réponse à une critique concernant la durée de la Présence Réelle.

Karl RAHNER s.j., *Uber die Besuchung des Alleheiligsten*, GL, 1959, 260-270.

Sur le culte de la Présence Réelle et sur le sens traditionnel de la dévotion eucharistique.

A.-M. BESNARD o.p., *Le sens chrétien du pèlerinage*, VS, t. C, 1959, 146-186.

VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES

E. BERGH s.j., *Pie XII et le sacerdoce*, NRT, 1959, 3-21.

E. BERGH, *Le Saint-Siège et le sacerdoce. A l'occasion de la mort du saint Curé d'Ars*, NRT, 1959, 785-797.

H.-M. FÉRET o.p., *Vocations*, VS, t. C., 1959 64-78. Voir R.A.M., 1959, 229-233.

Louis LOCHET, *Sainteté et renouvellement du sacerdoce*, VS, t. C., 461-481.

G. LEFEBVRE o.s.b., *Sacrifice et sacerdoce*. VS, t. C, 1959, 247-261.

Fr. WULF s.j., *Die Spiritualität und Frömmigkeit des Weltpriesters*, GL, 1959, 38-48.

Sens des mots « spiritualité » et « piété ». Enquête biblique et théologique sur le sacerdoce chrétien.

Herbert DOMS, *Die frömmigkeit des Weltpriesters*, GL, 1958, 424-442.

Conférence donnée en octobre devant une assemblée de moralistes.

A. Godin, *Le transfert dans la relation pastorale*, NRT, 1959, 400-411 et 824-837.

A.-M. Motte o.p., *Faut-il que les Religieuses fassent des études ?* VS, t. C., 1959, 402-415.

Nécessité pour la culture religieuse d'une formation intellectuelle appropriée à chaque Congrégation.

Fr. Wulf s.j., *Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar ?* GL, 1958, 184-198.

Fr. X. Arnold, *Der Laïe in der Kirche, Bindung und Freiheit*, GL, 1958, 411-423.

Rapport lu au Congrès de la Presse à Munich, octobre 1958.

R. Carpentier s.j., *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien*, GL, 1959, 433-441.

Réponse du P. Carpentier à une critique de W. Kern dans GL, 1959, 57 et svv.

VII. — HISTOIRE : TEXTES — DOCUMENTS ETUDES

P. Th. Camelot o.p., *Les Pères du Désert. Un guide de lecture*, VS, t. Cl, 1959, 316-324.

C.J.M. Bartelink, *« Philosophie » et « Philosophes » dans quelques œuvres de Jean Chrysostome*, R.A.M., 1960, 487-492.

A.-M. Besnard o.p., *Les grandes lois de la prière. Saint Augustin maître de prière*, VS, t. C 1, 1959, 237-280.

I. Hausherr, *Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, R.A.M., 1960, 3-35, 137-187.

Dom Adalbert de Vogüe, *Une nouvelle édition de la Règle bénédictine*, R.A.M., 1960, 214-226.

J. Leclercq o.s.b., *De l'humour à l'amour, à l'école de saint Bernard*, VS, t. C 1, 1959, 182-203.

R. Bobrinskoy, *Onction chrismale et Vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, Ir 1959, 6-22.

H. Wolter, *Funken vom Feuer Gottes Die Lehre von Nikolaus von Kues vom geistlischen Leben*, GL, 1958, 264-275.

Dom P. DOYÈRE o.s.b., *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, R.A.M., 1960, 429-446.

A. AMPE s.j., *Le théologie mystique de l'ascension de l'âme selon Jean de Ruusbroec*, R.A.M., 1960, 188-201; 303-322.

E. BOULARAND s.j., *Grégoire Palamas et la « Défense des saints Hésychastes »*, R.A.M., 1960, 227-240.

Julien-Eymard d'ANGERS o.m. cap., *Les citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade*, R.A.M., 1960, 447-465.

P. von GESTEL s.j., *Worin besteht das Wesen der Ignatianischen Exerzitien und sind sie heute noch zeitgemäss*, GL, 1958, 246-260.

Conférence prononcée le 6 décembre 1958.

Hugo RAHNER s.j., *Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola*, GL, 1958, 117-131.

Article paru en français dans la revue *Christus*.

M.A. FIORITO, *Memoria-Imaginación, historia en los Ejercicios de san Ignacio de Loyola*, CF, 1958, 211-236.

A propos de trois ouvrages: J. Lotz, *Meditation; Der Weg nach innen;* Hugo Rahner; *Ignatius von Loyola und des gechichtlische Werden einer Frömmigkeit;* Gaston Fessard. *La dialectique des Exercices de saint Ignace de Loyola.*

M.A. FIORITO, *Notas para un estudio de los Ejercicios espirituales*, CF, 1958, 531-558.

Notes bibliographiques groupées autour de quelques thèmes de sipritualité ignatienne.

Manuel Ruiz JURADO s.j., *San Ignacio y la observancia religiosa*, M, 30, 1958, 49-56.

Ricardo Gomez VILLATE, *Naturaleza, necesidad y objeto de la oración de petición en San Ignacio de Loyola*, M, 1960, 97-142.

J. CERVENTES, *El tercer grado de humildad en la vida de San Ignacio*, M, 1959, 75-90.

J. CERVANTES, *La tercera manera de humildad en el Epistolario de San Ignacio*, M, 1959, 153-162.

J. CALVERAS, *Retoques de los Ejercicios anteriores al autografo*, M, 1959, 353-370.

J. CALVERAS, *Los ultimos retoques del texto de los Ejercicios*, M, 1959, 261-280.

V. LARRAÑAGA s.j., *S. Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: convergencias y divergencias*, REs, 1956, 138-151.

Compare la doctrine des deux saints sur le point particulier de la mortification totale des affections désordonnées.

H. BERNARD-MAITRE s.j., *Aux sources de la spiritualité ignatienne*, R.A.M., 1960, 336-342.

Michel de CERTEAU s.j., *L'expérience du salut chez Pierre Favre*, Ch., 1958, 75-92.

Michel de CERTEAU s.j., *Le texte du Mémorial de Favre*, R.A.M., 1960, 89-106.

Michel de CERTEAU s.j., *Un texte inédit de Pierre Favre*, R.A.M., 1960, 343-349.

H. de GENSAC s.j., *Le mystère de la Croix dans la vie apostolique d'après le Bx Pierre Favre*, R.A.M., 1960, 273-302 ; 409-428.

A. RAYEZ, *Du collège de Sainte-Barbe à la Sorbonne: Pierre Favre* (1506-1546), R.A.M., 1960, 490-501.

A. DE PELSEMAEKER s.j., *Canisius éditeur de Tauler*, R.A.M., 1960, 101-107.

A. ANDRÉS o.s.b., y C.M. ABAD s.j., *Cartas de dirección y otros escritos desconocidos del Padre Baltasar Alvarez*, MC, XXX, 1958, 83-156.

Ces documents proviennent des archives de la comtesse de Heredia-Spinola. Il s'agit de neuf lettres adressées par le P.B.A. à don Gomez Davilza entre 1574-1579. Deux autres lettres sont adressées à des Jésuites et deux écrits non signés, mais de saveur bien alvarézienne.

B. BRAVO, *El « Itinerario de la perfección » del P. Antonio Cordeses*, M, 1959, 115-138.

Cet ouvrage est le principal écrit au cours de la controverse qui opposait le P. de Cordeses (1518-1601) à certains Jésuites durant son séjour à Coïmbre.

B. BRAVO, *Teorias contemplativas cordesiano-palmianas del « Itinerario de la perfección »*, M, 1959, 235-260.

B. BRAVO, *Ultimas concideraciones en torno al « Itinerario » de Cordeses*, M, 1950, 335-382.

A. Ampe s.j., *Eschius-Megelingen I — De Hanschriften der* Vita Eschii *herontdeckt*, OGE, 1958, 303-322 ; 1959, 5-37 ; 201-209.

Ces manuscrits appartiennent à la Bibliothèque Royale de Bruxelles. Ils témoignent de trois rédactions successives de la *Vita* éditée en 1858 par P.F.X. de Ram. Un second manuscrit fournit le texte de la troisième rédaction sur laquelle Ghybels a rédigé sa version néerlandaise de la *Vita* en 1713.

C. Di Agressi o.p., *Mediazione mariana nell'epostolario di Santa Catarina de Ricci* († 1590), RiAM, 1958, 243-255.

J.M. Granero, *San Luis Gonzaga, capituli extrano de su Biografia*, M, 1958, 123-128.

A propos du passage de Cepari affirmant l'extrême réserve du saint en présence des femmes.

Ermano del Santissimo Sacramento o.c.d., *La vita religiosa secondo Santa Maria Maddalena de Pazzi*, Ca, 1957, 253-272.

L. Cognet, *Un guide de lecture pour sainte Thérèse d'Avila*. VS, t. 101, 1959, 525-537.

O. Leroy, *Sainte Thérèse guérisseuse d'âmes*, R.A.M., 1960, 466-486.

O. Leroy, *Suite au XXVIIIe chapitre des Fondations*, R.A.M., 1960, 202-213.

G. Lefebvre o.s.b., *Les purifications de la prière d'après Saint Jean de la Croix*, VS, t. 101, 1959, 392-412.

Lucien-Marie de Saint-Joseph o.c.d., *Un guide de lecture pour saint Jean de la Croix*, VS, t. 101, 413-423.

A. Liuima s.j., *Saint François de Sales à l'école des âmes*, Gr, 1958, 43-92.

Dom P. Salmon, *Aux origines de la Congrégation de Saint-Maur : Ascèse monastique et Exercices spirituels dans les Constitutions de 1646*, RHEF, 1957, 101-124.

« Parmi les observances fondamentales seront successivement envisagées, celles qui concernent la séparation du monde, le silence, la stabilité, la pauvreté, la célébration de l'office, l'austérité, l'obéissance, la formation des jeunes religieux. »

Dom Jean Leclercq o.s.b., *Saint Germain et les Bénédictines de Paris*, RHEF, 1957, 223-230.

Il s'agit des Bénédictines du Saint-Sacrement, dont le premier essaim détaché de Rambervillers, s'établit d'abord rue Cassette, ayant pour Prieure la célèbre Mère Mechtilde du Saint-Sacrement, puis, rue Lhomond.

Dom Jean LECLERCQ o.s.b., *Spiritualité vanniste et tradition monastique*, RAM, 1960, 323-335.

L. COGNET, *Dom Claude Martin* (1619-1666) *et le mysticisme français*, RHEF, 1957, 101-124.

La pensée du fils de Marie de l'Incarnation, Ursuline, se situe en marge du courant rhéno-flamand, mais très proche de Fénelon. Elle doit beaucoup à l'influence de Bernières.

R. ROUQUETTE s.j., *La vie profonde de Monsieur Vincent*, Et., juillet 1960, 3-22.

A. de WILT s.j., *Thomas a Jesu o.s.a., en zijn boek over het lijden van onzer heer Jezus Christus*, OGE, 1959, 55-67.

Thomas de Jésus est un religieux portugais qui a écrit son livre quand il était prisonnier en Afrique. L'ouvrage a eu une large diffusion au XVIIIe siècle.

Yves POUTET, *Une lettre inédite du P. Nicolas Barré*, R.A.M., 1960, 350-356.

Yves POUTET, *Anne de Xainctonge et saint Jean-Baptiste de la Salle*, R.A.M., 1960, 36-63.

J. ELLACURIA, Beaschoechea, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 22×16, 127 pages. Voir RiAM, 1958, 113-117.

Fr. HILLIG s.j., *Die Angebliche Beschränktheit des Pfarrers von Ars*, GL, 1959, 12-25.

Le Curé d'Ars était-il dépourvu de qualités humaines naturelles ? Contre certaines interprétations de son témoignage.

Bernard BRO o.p., *Comment le Curé d'Ars parlait de la Sainte Trinité*, VS, t. 100, 1959, 482-508.

J.-Fr. SIX, *Le P. de Foucauld et ses recherches de fondations évangéliques*, R.A.M., 1960, 64-72.

Ch. de FOUCAULD, *Textes inédits*, R.A.M., 1960, 73-88.

Franz HILLIG s.j., *Die Wende im Leben Ch. de Foucauld*, GL, 1958, 91-100.

Réagit contre la présentation exclusivement politique de la vie du P. de Foucauld par l'Américain R.V.C. Bodley.

I. IPARRAGUIRRE, *Charles de Foucauld y Ignacio de Loyola*, M, 1958, 329-342.

M. OLPHE-GALLIARD s.j., *Un commentaire de l'Encyclique « Haurietis Aquas »*, R.A.M., 1960, 241-252.

V. FORCADA, *Spiritualité de l'Espagne d'aujourd'hui*, SVS, 1959, 10-26.

Misioneras Hijas del Corazón de Jesus, Grenade

« *Haurietis aquas* », *Encíclica de SS. Pio XII sobre, los fundamentos del culto al Corazón de Jesús commentada* por Francisco Albaracin s.j. 2a edición corregida y aumentada, 12×18, 342 pages.
Encíclica « *Haurietis aquas* »; *encíclica de SS. Pio XII sobre el Sdo Corazón*, 12×18, 92 pages.

Marzorati Editore, Milan

Sante ALBERGHI, *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei*, 14×21, 118 pages.
Romeo CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento. Esperienza e libertá in J. Locke*, 15×22, 163 pages.

Presbyterium, Padoue-Rome-Naples

Raimondo SPIAZZI o.p., *Urbs Jerusalem*, 12×19, 130 pages.
R. SPIAZZI o.p., *Gesu' nella sua terra*, 13×18, 165 pages.
Alberto BELLINI, *Il movimento ecumenico*, 13×17, 176 pages.

Pontificia Universitá Urbaniana, Roma

Alfonso de la MOTA s.j., *Le devoción en el espíritu de san Ignacio*, 102 pages.

Pontificia Universita del Laterano, Rome

Mons. Giuseppe d'ERCOLE, *L'essenza del évengelio nel tempo*, 14×20, 173 pages.

Editions du Renouveau

Archevêché Grec-Catholique, Beyrouth

Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles, par le Père Néophyte ADELBY. Hiéromoine de l'Ordre basilien Alépin. Illustrations de J.-P. Ghysels, 12×18, 975 pages sur papier Bible.

Otto Walter-Verlag, Olten (Suisse)

Ph. SHERRARD, *Athos, Stätten des Geistes...* avec des illustrations en couleur de Paul Dumarchie, 22×29, 120 pages.

Johannes-Verlag, Einsielden

Aurelius AUGUSTINUS, *Psychologie und Mystik* (De Genesi ad litteram 12). Traduction allemande et notes de M.E. Korger et H. Urs von Balthasar, 11×15, 100 pages.

The Catholic University of America Press, Washington

Mother Maria Caritas Mc CARTHY, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles.* A Traslation with a Critical Introduction, 14,5×22,5, 230 pages.

Rév. Pascal BOLAND o.s.b., *The Concept of Discretio Spirituum* in John Gerson's « De Probatione Spirituum » and « De distinctione verarum visionum a falsis », 15×23, 169 pages.

Orbis Catholicus, Herder, Rome

ANALECTA MONASTICA, 5e série. *Studia Anselmiana*, 43, 215 pages.

Marzorati, Editore, Milan

Santino CAVACIUTI *Teoria linguistica di Benedetto Croce*, 15×21, 190 pages.

Libreria Editrice Fiorentina, Florence

Innocenzo COLOSIO o.p., *Un Grande Mestro Domenicano : Pierre Mandonnet* (1858-1936), brochure de 22 pages.

Giovanni da VIGOLO o.p., *Castita e Vocazione alla vita sacerdotale e religiosa*, brochure de 44 pages.

SANT'ANTONIO o.p., *Maestro de vita spirituale*, fascicule de la « Rivista ascetica e mystica », à l'occasion du Ve centenaire de sa mort, 144 pages.

Casa Editrice Herder, Rome

Cor. JESU. *Commentationes in Litteras Encyclicas « Haurietis Aquas »* : I, *Pars Theologica;* II, *Pars Historica et Pastoralis*, 17×24, 780 et 660 pages.

Les Editions du Cerf, Paris

Gérard HUYGHE, *Equilibre et adaptation.* Préface de S.E. le Cardinal Liénart, 13×22, 296 pages.

Livres envoyés à la Revue

Italgrafica Torina, Turin

P. Roberto di S. Teresa di G.B., *Profilo della dottrina spirituale di S. Teresa di Gesu Bambino*, 14×21, 230 pages.

Editions « Aster »
10, Lycurgus - Street, Athènes

Théoclète Dionysiastos, *moine, Saint Nicodème l'Hagiorite.* Sa Vie et ses Œuvres (en grec), 15×22, 380 pages.

La Philocalie (en grec), 3 tomes, 18×25, 330, 356 pages.

Editions Dekker et Van de Vegt, Nimègue

H. Hoppenbrouwers o.s.b., *La plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, Etude de critique textuelle. 17×24, 220 pages. (Col. « Latinitas Christianorum Primaeva » fasc. XIV).

Benziger Verlag, Einsiedeln

Origenes, Das Evangelium nach Johannes. Traduction et Introduction de Rif Gögler, 12×19, 407 pages.

Editions Tardy, Bourges

J. Rouanet s.j., *Saint Vincent de Paul, prêtre instrument de Jésus-Christ*, 60 pages.

Editions Xavier-Mappus, Le Puy-Paris

Fr.-X. Durwell, *Dans le Christ Rédempteur*, 14×19, 350 pages.

P. Berthelon, *Le message du Père Chevrier*, 15×22, 160 pages.

Saint-Michel de Frigolet, Tarascon-sur-Rhône

Le Chapelain de Notre-Dame : S. Hermann Joseph, Chanoine Prémontré, 14×19, 230 pages.

Apostolat de la Prière, Toulouse

Victor Marmoiton s.j., *Jeanne-Onésime Guibret et la Société de Jésus-Hostie*, 14×19, 175 pages.

Verlag Herder, Vienne

Erika Unger-Dreiling, *Josafat vorkämpfer und martyrer für die Einheit der Christen*, 13×20, 430 pages.

Institut Historique Augustinien
Héverlée - Louvain

Marinus Agteverg o.e.s.a., « *Ecclesia Virgo* », *Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez saint Augustin*, 16×24, 135 pages.

Les Editions du Soleil Levant, Namur

Saint Jérôme, Textes choisis et présentés par dom Antoine Dumas o.s.b., 12×17, 190 pages. (Col. Les Ecrits des saints).

Saint Robert Bellarmin, Textes choisis, traduits et présentés par Denise Pazzoli, 12×17, 190 pages. (Col. Les Ecrits des saints).

Editions de l'Université d'Ottawa

Germain Lesage o.m.i., *Vers une haute perfection*, 16×25, 190 pages.

Imp. Cléder, Toulouse. - 959. DL 59. — Le Gérant : M. OLPHE-GALLIARD.